UNIVERSITÉ DE PARIS. — FACULTÉ DES LETTRES

LA VIE FAMILIALE ET SOCIALE DES INDIENS NAMBIKWARA,

PAR

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
MAÎTRE DE CONFÉRENCES DES FACULTÉS

Thèse complémentaire
présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES
Musée de l'Homme
PALAIS DE CHAILLOT — PLACE DU TROCADÉRO, PARIS (XVI^e).

1948

[title page]

LA VIE FAMILIALE ET SOCIALE DES INDIENS NAMBIKWARA.

Par C. LÉVI-STRAUSS.

(*Planches I-VII.*)

INTRODUCTION.

Le nom des Nambikwara apparaît dans la littérature ethnologique dès le XVIIIe siècle; mais il nous paraît inutile de compiler ici des références qui se réduisent à une citation plus ou moins déformée du nom tribal, et à l'indication approximative du territoire occupé par le groupe. En fait, et si l'on excepte leur nom qui semble être un sobriquet d'origine Tupi(1), les Nambikwara sont restés pratiquement inconnus jusqu'à l'époque de leur découverte officielle, en 1907, par le général (alors colonel) Candido Mariano da Silva Rondon. À partir de cette date, on est directement ou indirectement redevable à la Commission Rondon de toutes les informations disponibles sur leur compte.

On sait qu'en 1907, le colonel Rondon reçut du Gouvernement brésilien la mission d'explorer les territoires qui s'étendent, sur 1.500 kilomètres environ, de la bourgade de Diamantino jusqu'au Rio Madeira. Cette campagne devait précéder la construction d'une ligne télégraphique stratégique reliant la capitale fédérale aux postes-frontière du Nord-Ouest. Au cours d'une première expédition commencée en 1907, Rondon réussit à atteindre le Juruena, formateur principal du Tapajoz resté jusqu'alors inconnu. Cette découverte eut lieu le 20 octobre; une seconde expédition, commencée en 1908, permit l'ouverture d'une route de terre vers le Madeira. C'était le premier objectif de la mission confiée au général Rondon; sa réalisation se place le 25 décembre 1909. C'est au cours de ces deux expéditions qu'un contact fut, pour la première fois, établi avec les Nambikwara.

La pose de la ligne télégraphique se poursuivit à travers les territoires indigènes de 1909 à 1915 environ. Pendant cette période et depuis lors, il y eut des relations régulières, bien qu'intermittentes, entre les Indiens et les membres de la Commission télégraphique : officiers du génie, soldats

---

(1) Cf. plus loin, p. 129, n. 1.

[p. 1]

et manœuvres. Ces contacts ont continué après l'achèvement des travaux. Ils se sont toutefois espacés, et se font surtout avec les stations dont le service est assuré par les Indiens Paressi, éduqués par les soins de la Commission.

Si on laisse de côté quelques livres et articles, de caractère anecdotique, écrits par tel ou tel collaborateur du général Rondon, on se trouve réduit, comme seules sources d'information sur les Indiens Nambikwara, aux ouvrages suivants. D'abord, le *Rapport ethnologique* dû au général Rondon lui-même, et imprimé à Rio de Janeiro comme une des nombreuses publications officielles de la Commission, sous le n° 2, 1911. Il faut citer, ensuite, les conférences du même auteur, qui suivirent l'expédition Roosevelt-Rondon au Rio da Duvida (édition en langue portugaise : *Missão Rondon*, Rio de Janeiro, 1916; édition en langue anglaise : *Lectures delivered by General Candido Mariano da Silva Rondon*, etc., Commissão Rondon, publ., n° 43). On doit également avoir recours à un article d'un jeune officier de l'état-major du général Rondon, Antonio Pyreneus de Souza (*Notas sobre os costumes dos Indios Nambikuaras*, Revista do Museu Paulista, vol. 12, 1920) et aux informations éparses dans les divers rapports de la Commission, publiés pendant, et depuis, les travaux d'exploration, et dont le plus utile est sans doute celui de Carnier (*Rapport géologique et ethnologique*, n° 13, annexe 5). On trouvera quelques indications dans le livre de Théodore Roosevelt (*Through the Brazilian wilderness*, Works, vol. 6) et un court vocabulaire chez Max Schmidt (*Ergebnisse meiner zweijährigen Forschungsreise in Matto Grosso*, Zeitschrift fur Ethnologie, vol. 40, 1929).

En 1912, le Directeur du Musée national de Rio de Janeiro, le Dr Edgar Roquette Pinto, reçut mission de rejoindre la Commission Rondon sur le terrain, pour recevoir, examiner et rapporter au Musée, les collections ethnographiques recueillies depuis le début des travaux. Ce voyage devait offrir au Dr Roquette Pinto l'occasion d'écrire et de publier plusieurs articles et un livre. Le plus important, parmi les premiers, est certainement sa communication au Congrès International des Américanistes tenu à Londres en 1912 (*Os Indios Nambikuara do Brasil Central*); ensuite, sa communication au Congrès Pan-Américain de Washington (1917) sous le titre *Os Indios da Serra do Norte*. Le livre, *Rondonia* (dernière édition : Cia Editora Nacional, Sao-Paulo, 1935) est presqu'entièrement consacré aux Nambikwara, et représente notre meilleure source d'information.

Toutefois, l'ensemble des travaux cités aux paragraphes précédents se ramènent à quelques données linguistiques — limitées généralement à de médiocres vocabulaires — et à une description de la culture matérielle, soigneusement entreprise dans *Rondonia*. Nulle part il n'est question de la vie familiale et de l'organisation sociale. Dans ces conditions, on peut s'étonner que, depuis la publication du travail de Roquette Pinto, les Nambikwara semblent être complètement tombés dans l'oubli; et il était naturel que notre propre expédition, commencée exactement vingt-six ans et deux mois après le début du voyage de Roquette Pinto, se consacrât à combler — fût-ce partiellement — les lacunes des enquêtes précédentes. Nous avons cherché des informations linguistiques plus étendues et plus précises; prêté plus d'attention à l'aspect «dynamique» de la culture matérielle, en considérant moins les objets achevés que le processus de leur fabrication; et surtout, nous nous sommes largement consacrés à l'étude de l'organisation familiale et sociale, dont la description fait l'objet du présent travail.

Il est superflu de souligner qu'on ne trouvera pas ici une étude exhaustive de la vie et de la société Nambikwara. Nous n'avons pu partager l'existence des indigènes que pendant la période nomade, et cela seul suffirait à limiter la portée de notre enquête. Un voyage entrepris pendant la période sédentaire apporterait sans doute des informations capitales, et permettrait de rectifier la perspective d'ensemble. Nous espérons pouvoir l'entreprendre un jour. Comme Roquette Pinto l'écrit au début de *Rondonia* : «Lentas hão de ser sempre as construcções scientificas em tal terreno»(1). A son livre, pourtant, reviendra toujours le mérite d'avoir appelé l'attention sur une des plus attachantes cultures du Brésil indigène et d'en avoir, le premier, brossé un vivant et charmant tableau.

⁂

Le territoire occupé par les Indiens Nambikwara s'étend du Rio Papagaio à l'Est jusqu'à une zone se terminant approximativement, au Nord-Ouest, au confluent des rios Commemoração de Floriano et Barão de Melgaço, tous deux formateurs du rio Machado ou Gi-Parana. Ce point marque, en même temps, la fin du plateau qui occupe presque toute la partie centrale et occidentale de l'État de Mato Grosso. La limite méridionale se place sur le cours moyen du rio Guaporé, et, plus à l'Ouest, suit le cours complet du rio Commemoração de Floriano. On ignore où se situe la frontière septentrionale; le cours supérieur du Rio Roosevelt (anciennement : da Duvida) est sans doute habité par des groupes Nambikwara, mais ceux-ci ne sauraient s'étendre loin vers l'Ouest, car la région intermédiaire entre le rio Roosevelt et le haut Gi-Parana est occupée par des tribus de langue Tupi. Il nous semble probable que la frontière septentrionale des territoires Nambikwara, entre le rio Roosevelt et le rio Juruena, suive approximativement le 11° parallèle. Ainsi, la région pourrait être délimitée de la façon suivante : *à l'Est*, entre le 11° et le 13° parallèle, le cours du Juruena et du Papagaio; au *Sud-Est*, une ligne conventionnelle allant du 11° parallèle et 58°, 4, au 15° parallèle et 60°, ce dernier point correspondant à peu près à l'emplacement de la ville de Villa-Bella; au *Sud*, le cours du Guaporé depuis Villa-Bella jusqu'aux sources du rio Corumbiara et la région avoisinante, et, de là, le cours du rio Commemoração de Floriano jusqu'au début du Rio Machado (environ 11,7 parallèle et 60°, 9); *à l'Ouest*, une ligne conventionnelle s'étendant du dernier point à l'intersection du rio Roosevelt avec le 11° parallèle; enfin, *au Nord*, le 11° parallèle, du rio Roosevelt au Juruena. La plus grande longueur de cette aire est d'environ 400 à 450 kilomètres du Nord au Sud, et sa largeur, d'Est en Ouest, atteint 300 kilomètres.

---

(1) *Prefacio da Segunda Edição*, p. 13.

Considérée dans son ensemble, elle constitue la zone septentrionale et occidentale du vaste plateau qui occupe la plus grande partie de l'État de Mato Grosso, et dont le rebord méridional surplombe la campagne de Cuiaba, sous l'aspect imposant d'une ardente muraille rocheuse, la « Chapada ». Cette zone septentrionale et occidentale est aussi la région la plus inhospitalière du Mato Grosso; peut-être même — avec les steppes du Nord-Est — du Brésil tout entier.

On connaît imparfaitement la structure géologique de ces terres; elles sont formées de grès rouge à couches argileuses, et datent de périodes diverses : Dévonien à l'Est (c'est la « Chapada » proprement dite), Crétacé dans la zone qui nous intéresse spécialement (« Planalto dos Parecis » et prétendue « Serra do Norte »). La couche gréseuse s'élève abruptement au-dessus des roches cristallines qui occupent la haute vallée du rio Cuiaba; la transition est plus progressive vers le rebord oriental du plateau des Parecis puisque, à quelques kilomètres à l'ouest de Diamantino, on passe, presque sans l'apercevoir, la ligne de partage des eaux qui sépare le bassin du Paraguay, affluent du rio de la Plata, et les sources du Rio Arinos, lui-même tributaire de l'Amazone.

Dans son aspect général, la région figure une sorte de vaste plateau ondulé s'abaissant lentement dans la direction du bassin de l'Amazone, avec les plus hauts points au centre et au Sud (aux environs de 800 m.) et les plus bas (350 m. environ) vers le Nord et vers l'Ouest. Et cependant, le voyageur parti du Sud trouve un impressionnant spectacle quand, après avoir parcouru 1.200 kilomètres de hautes terres désolées, il atteint le rebord nord-ouest du plateau : par rapport aux basses terres, la différence d'altitude est très petite : 100 mètres au plus; mais elle est brusque. Derrière lui, il laisse une brousse interminable et stérile, tandis que, immédiatement à ses pieds, commence, avec la vallée du Gi-Parana, la non moins interminable forêt amazonienne. Cette remarquable frontière géographique est aussi la limite occidentale des territoires Nambikwara.

Plus au centre et plus au Nord, l'aspect est différent : les eaux courantes ont creusé à travers le plateau des tranchées qui s'élargissent en direction du bassin amazonien; ces dépressions déterminent des différences d'altitude pouvant aller jusqu'à 150 mètres; on les remarque surtout dans la région qui s'étend du Rio Roosevelt au Rio Doze de Outubro, et elles lui donnent un faux aspect montagnard où se trouve peut-être l'origine de l'expression fallacieuse « Serra do Norte ».

La constitution géologique conspire avec les conditions climatiques pour donner au plateau sa physionomie désolée. Les sables, produits de la décomposition du grès, offrent un sol stérile; et la distribution irrégulière des pluies achève d'expliquer l'aspect de savane, si caractéristique de la région toute entière. Si l'on excepte quelques pluies — d'ailleurs rares — qui tombent parfois en juillet et août, les « chuvas de caju », on peut dire que la période avril-septembre est complètement aride. Au contraire, les précipitations sont violentes et presque quotidiennes depuis octobre jusqu'à mars. Ce sont des orages où la pluie dure parfois une, deux ou même trois journées consécutives. Pendant la saison pluvieuse, la température s'élève : 42 à 44 degrés pendant la journée, plus frais la nuit, avec même une chute soudaine et brève à l'aube. Mais les brusques variations de température caractérisent plutôt la saison sèche, peut-être à cause de l'intense rayonnement nocturne. Il n'est pas rare, à ce moment, de passer d'un maximum diurne de 40 degrés à un minimum nocturne de 8 ou 10 degrés. Les indigènes, qui vivent complètement nus, dorment à même le sol, et ignorent l'usage des couvertures, soit de fourrure soit de tissu, souffrent cruellement de cette condition.

Sur un tel sol et sous un tel climat, la végétation se réduit à des arbres espacés et rabougris, des buissons anguleux, où les plantes épineuses prédominent. A l'arrivée des pluies, la terre se couvre, en un temps incroyablement court, de fleurs et de hautes herbes. Mais pendant les sept autres mois, ces plantes se fanent et se dessèchent (quand les feux de brousse des indigènes n'en disposent pas plus complètement) et le sable, blanc, rouge ou ocre selon la région, paraît en larges plaques sous les brindilles calcinées. C'est l'époque où le rare gibier qui vague à travers le plateau se concentre dans les impénétrables bosquets (capões) dont le dôme arrondi marque la présence des sources. Il y trouve de petits pâturages encore verts, longeant parfois aussi l'étroit ruban de forêt-galerie qui borde les rivières.

Les cours d'eau sont nombreux et importants, les deux groupes principaux forment respectivement les bassins du Juruena et du Roosevelt. Toutes les vallées sont approximativement parallèles, et leurs eaux s'écoulent vers le Nord; elles découpent donc le plateau par autant de fossés longitudinaux, et se décrochent par des cascades de rapides, parfois aussi des chutes : ainsi le salto du rio Papagaio à Utiarity, le salto de la rivière Sacre, et les rapides du Juruena. Ces accidents correspondent au passage des terrains sédimentaires aux roches cristallines qui réapparaissent dans la partie moyenne du bassin amazonien. Sur leur cours supérieur, et en raison de la nature du terrain, les rivières ont des lits profonds allant parfois jusqu'à une trentaine de mètres; l'eau reste si transparente, pourtant, qu'on aperçoit aisément le fond et les poissons qui circulent. Ces conditions aggravent encore les problèmes alimentaires : à travers le vert cristal des eaux, le poisson devine le pêcheur et lui échappe immanquablement. Cela est vrai surtout pour les formateurs du Tapajoz : quand on atteint les basses terres de la vallée du Madeira, on ne passe pas seulement de la savane à la forêt humide; les cours d'eau se transforment aussi, avec des lits plats et bourbeux, et des eaux rougeâtres.

On a vu que les frontières du territoire occupé par les Nambikwara correspondent — grossièrement au Sud et au Nord, et presque exactement au Nord-Ouest — aux rebords du plateau. Vers l'Est, où la limite suit à peu près le cours du Juruena, les Nambikwara touchent aux Indiens Paressi et Iranşe, qui occupent les parties méridionale et orientale du plateau.

⁂

Il est impossible d'estimer, même de façon approchée, le chiffre de la population Nambikwara puisque son territoire reste, en majeure partie, inconnu. Il semble toutefois raisonnable de considérer qu'à la fin de la construction de la ligne télégraphique (vers 1915-1920) ce chiffre devait être, environ, cinq fois supérieur à son montant actuel. En postulant une densité de population constante pour tout le territoire, on pourrait admettre un chiffre global de 10.000 habitants au moment de la découverte, correspondant à 2.000 ou 3.000 aujourd'hui, et sans doute moins encore. Notre itinéraire avait été conçu dans le but principal de nous mettre en contact avec le plus grand nombre possible d'indigènes. Après cinq mois de voyage à travers leur territoire, nous n'en avions cependant rencontré que deux cents; c'était l'effectif moyen d'une seule bande Nambikwara il y a vingt ans. Aujourd'hui la bande nomade va de quatre ou cinq, à trente ou quarante membres. Cet effondrement démographique s'explique par l'introduction de maladies allogènes, lors de la première pénétration du territoire en 1907. Les quelques données numériques qu'il nous a été possible de recueillir dispenseront de tout commentaire : il y a quinze ans, la fraction connue du groupe Sabané comprenait plus de 1.000 individus; quand le groupe visita la station télégraphique de Campos Novos en 1928, on recensa 127 hommes, plus les femmes et les enfants. En novembre 1929 cependant, une épidémie de grippe se déclara, alors que le groupe campait au lieu connu par les agents du télégraphe sous le nom d'*Espirro*. La maladie évolua rapidement vers une forme d'œdème pulmonaire, et 300 indigènes moururent en quarante-huit heures. Tout le groupe se débanda, fuyant la maladie et laissant en arrière les malades et les mourants. Des mille Sabané jadis connus, 19 hommes subsistèrent seuls, avec leurs femmes et leurs enfants. A l'épidémie, il faut peut-être ajouter, pour expliquer ces chiffres étonnants, que les Sabané se mirent en guerre, il y a quelques années, contre certains voisins orientaux (groupe a2)(1). Mais un large groupe relevant du dialecte b2, et installé non loin de Tres Buritis, fut complètement liquidé par la grippe en 1927, sauf 6 ou 7 personnes dont 3 seulement(2) étaient encore vivantes en 1938. Le groupe

---

(1) Voir la classification du groupe Nambikwara, plus loin, p. 10 sq.

(2) Voir plus loin, p. 51.

Tarundé, jadis l'un des plus importants, comptait encore 12 hommes (plus les femmes et les enfants) en 1926; de ces 12 hommes, 4 subsistaient seuls en 1939.

Un groupe méridional relevant du dialecte *b1* (Kabişi) paraît avoir mieux résisté; sans doute, parce que ses contacts avec les gens de la Ligne sont rares. De 1929 à 1934, aucun Kabişi n'aurait été vu le long du télégraphe; les indigènes circulaient peut-être plus au Sud, où la ville, aux trois quarts abandonnée, de Villa Bella de Mato Grosso, devait subir, pendant la même période, plusieurs attaques d'indiens inconnus, mais que les rares résidents désignent aussi du nom de Kabişi. Au dire de nos informateurs, ce groupe, à lui seul, réunirait encore sept ou huit cents individus, dont nous avons rencontré une douzaine en septembre 1938[1]. Les autres groupes s'amenuisent rapidement en raison des ravages dus aux épidémies, et à leur très faible natalité, qui constitue un phénomène général, comme on le verra au chapitre consacré à l'analyse de chaque groupe.

⁂

Seul, Roquette Pinto a tenté une classification des Nambikwara. Il distingue quatre groupes. Au sud-est, les Kokozu, qui vivent auprès des rivières Juruena, Juina, Papagaio et Camararé; au nord-est, les Anunzé, qui occupent le bassin du rio Doze de Otubro; au sud-ouest, un groupe appelé Uaintaçu ou Kabixi, s'étendant de Campos Novos à la vallée du Guaporé. Enfin, au nord-ouest, depuis la rive occidentale du rio Doze de Otubro jusqu'à la vallée du rio Roosevelt, on trouverait un dernier groupe rassemblant les Tagnani, Tauité, Saluma, Taruté, Taschuité. Roquette Pinto n'indique pas clairement sur quelles bases se fonde cette classification; on peut supposer qu'elle n'est pas purement linguistique, puisque les vocabulaires publiés dans «Rondonia» font état de trois dialectes seulement. Il s'y mêle, sans doute, une large part d'empirisme. Par ailleurs, la liste des groupes qu'on trouve dans les publications de Rondon et de ses collaborateurs ne correspondent qu'occasionnellement à la classification de Roquette Pinto. Nos propres listes de noms de groupes ne comprennent pas tous ceux cités par nos devanciers; mais elles révèlent plusieurs noms nouveaux; en même temps, nous avons relevé des dialectes qui n'avaient jamais été signalés. Il est donc trop tôt pour procéder à une classification définitive, et on trouvera plus loin la raison de ces incertitudes : les bandes nomades des Nambikwara sont des formations fragiles, et elles possèdent toutes un nom, sobriquet dérivé du système de parenté, ou dû à la malice d'un groupe voisin. Ainsi les noms surgissent, disparaissent ou se transmettent avec une surprenante facilité. Voici un bon exemple de désaccord

---

(1) Voir plus loin, p. 30.

entre des observateurs travaillant à des périodes différentes : quelque part, entre 1926 et 1928, Max Schmidt recueillit un court vocabulaire de vingt mots, qu'il a publié par la suite(1) comme ayant été obtenu d'un groupe dit Tamaindé, alors installé à Tres Buritis. Ce vocabulaire relève certainement du groupe *b2* de notre classification, qui se distingue par l'usage d'un suffixe verbal de forme *-tore*, et que nous avons aussi rencontré dans la région de Tres Buritis. Pourtant, en 1938, les usagers de ce même dialecte se désignaient du nom de Taiaté, et le nom de Tamaindé était seulement utilisé par un groupe parlant un dialecte différent (*b1*) pour désigner un troisième groupe (*c* de notre classification), dont on peut douter que le dialecte appartienne même à la famille linguistique Nambikwara.

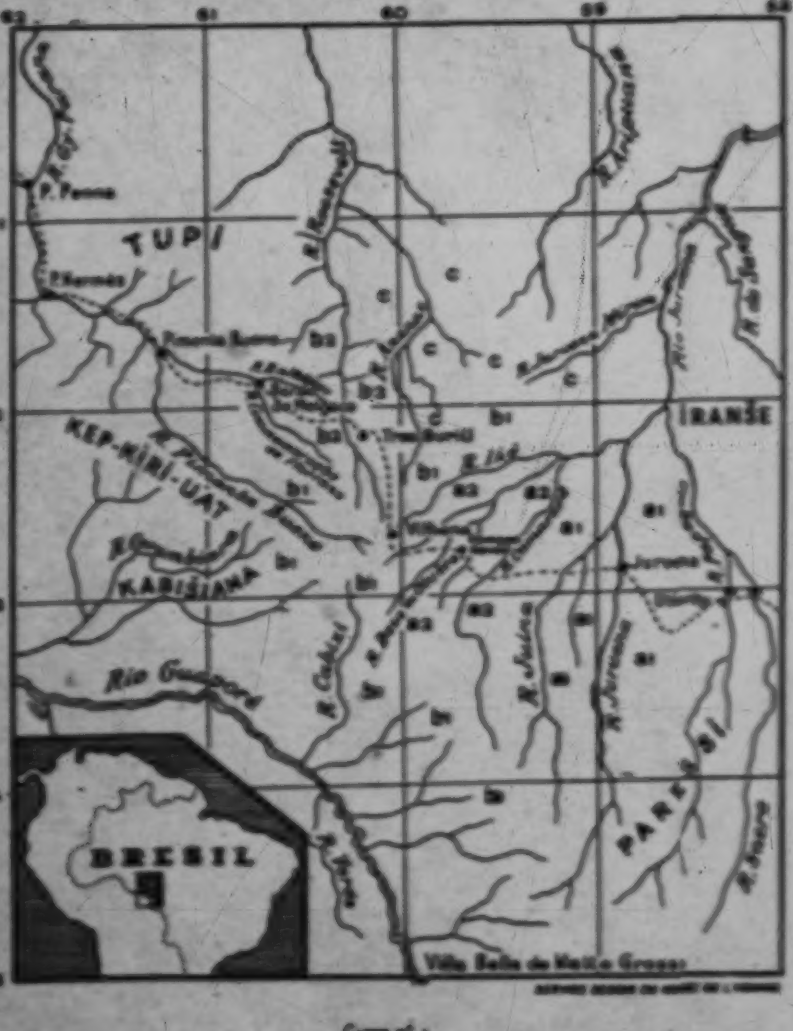
Que faut-il en conclure? Tout essai de classification fondée sur les noms de bandes, qu'ils soient choisis par chacune d'elle ou reçus de groupes voisins, est, d'avance, condamné à l'échec. La seule base saine d'une classification des bandes et des groupes ne saurait être que linguistique. Cette méthode restera, en tout cas, seule valable, tant qu'une étude menée pendant la saison des pluies n'aura pas permis d'établir l'existence d'unités plus larges et plus stables que les bandes nomades de la saison sèche. Comme il serait difficile et arbitraire de désigner chaque dialecte du nom éphémère porté par telle ou telle bande qui le parlait au moment où l'enquête a été menée, et qu'une classification entreprise sur la base des connaissances actuelles ne saurait être que provisoire, nous procéderons à l'aide de symboles, de préférence aux noms de groupe qui donneraient une image infidèle de la réalité.

Cela posé, on peut dire que la famille linguistique Nambikwara comprend trois groupes principaux dont deux subdivisés en sous-groupes. Soit, au total, cinq unités distinctes. Les deux groupes que nous désignons respectivement par *a* et *b* sont étroitement apparentés du point de vue sémantique et morphologique, et ils représentent incontestablement deux modalités d'une même langue. Dans les deux cas, on observe le même usage de suffixes classificatoires, avec un suffixe verbal dont le sens est « être », « devenir », « faire », « fabriquer ». Dans le dialecte du groupe *a*, ce suffixe verbal paraît sous les formes *-dedjata*, *-dedata*, *-dita*. On doit distinguer un type *a1*, prédominant de la rivière Papagaio à la Juina, avec une désinence *-a* pour les substantifs, et un type *a2* qui tend à substituer une désinence *-e* à la précédente. Comme ce dernier groupe se place à l'ouest de l'autre, et qu'il occupe approximativement la région des sources du rio Doze de Outubro et du rio Camararé, il paraît vraisemblable que la désinence *-e* soit apparue sous l'influence du dialecte *b*. A part la désinence et quelques variations de vocabulaire, les dialectes *a1* et *a2* sont pratiquement identiques.

Plus sérieuses sont les divergences de vocabulaire entre les groupes *a* et *b*. Ce dernier présente aussi une désinence *-e* pour les substantifs, et des formes nouvelles pour le suffixe verbal. Sur cette dernière base, on doit distinguer un sous-groupe *b1* à suffixe verbal *-dige* ou *-dage*, et un sous-groupe *b2*, en tous points identique au précédent, sauf le suffixe verbal à forme

---

(1) L. c.


62
61
60
59
58
11
12
13
14
15
P. Pessoa
TUPI
Pimenta Bueno
KEP-KIRI-UAT
KABIŠIANA
IRANSE
PARESSI
BRESIL
Rio Guaporé
R. Roosevelt
R. Cabixi
R. Juina
Juruena
Tres Burity
Villa Bella de Matto Grosso
c
b1
b2

Carte n° 1.

Ligne télégraphique : ____________

-pora. L'aire du dialecte *b1* s'étend de la rive droite du Guaporé au Sud au cours inférieur des rios Tenente Marques et Ikê au nord, et du bassin du rio Doze de Outubro à l'est, à une région se terminant au delà de la rive droite du rio Roosevelt vers l'ouest. On entend le dialecte *b2* depuis le bassin supérieur et moyen du rio Roosevelt jusqu'au confluent des rios Barão de Melgaço et Commemoração de Floriano.

Par ses caractères sémantiques et morphologiques, le dialecte *c* s'éloigne nettement des précédents. Nous n'avons pas poussé suffisamment loin son étude linguistique pour décider s'il convient ou non de le rattacher à la famille Nambikwara. On le parle dans une région située au nord et au nord-est de l'aire dialectale *a2*.

Nous tenterons maintenant d'établir une corrélation entre notre classification et les indications antérieures :

I. Groupe a.

Sous-groupe a1.

Du vocabulaire publié par Roquette Pinto à la fin de *Rondonia*, et des indications géographiques qu'il fournit, on peut conclure que ses *Kokozu* (qui forment son groupe du Sud-Est) correspondent certainement à notre sous-groupe *a1*. Et pourtant, nous n'avons pu retrouver le terme *Kokozu* (P. de Souza : *Cocozu*). La désinence *-u* indique le dialecte *a1*; mais le terme *koko* appartient à la langue Paressi et aux dialectes du groupe *c*, avec le même sens « oncle maternel ». Il est complètement inconnu dans le système de parenté du groupe *a*. Selon nos informations, le groupe *a1* serait appelé :

1. *waliière* par le groupe *b1*;
2. *wairèrè* par le groupe *c*;

et il se divise en bandes nombreuses s'appelant elles-mêmes, ou se donnant les unes aux autres les noms :

3. *sabânes* (rive droite du Juruena);
4. *kabišes* (rive gauche du Juina);
5. *kénêra* (sobriquet : « les menteurs »; haut-Juruena);
6. *tapitsa* (rive gauche du Juruena).

Le groupe *a1* est en contact avec les Indiens Iranxe, qu'ils appellent :

7. *irèu* (au confluent du rio Cravary et du rio do Sangue).

Sous-groupe a2.

Ce sont les *Anunze*, *Anunzé*, ou groupe sud-est de Roquette Pinto (P. de Souza : *Anunzé*). Le bref vocabulaire publié par Roquette Pinto à la suite de ses propres vocabulaires appartient aussi à ce groupe. Nous n'avons jamais rencontré le terme *Anunzé* pas plus que les autres formes, mais seulement les noms :

8. [illegible] (*a1/2*);
9. [illegible] (*b1*);
10. [illegible] (*c*).

II. Genre *b*.

Sous-groupe b1.

Notre sous-groupe *b1* comprend les *Uaintaçu*, *Uaindzé* (Rondon : *Uaindze*), *Kabiši*, *Tagnani* (Rondon : *Tagnana*), *Tauité* (Rondon : *Tauité*), *Tarutê*, *Tarundé* (Rondon : *Tacuninté*) de Roquette Pinto, soit ses deux groupes sud-ouest et nord-ouest. Nous n'avons jamais rencontré le terme *Tagnani*, ni, comme nom de bande, les termes tauité, tarute, tasaite, qui signifient respectivement, dans le système de parenté du groupe *b*, « mon enfant », « mon beau-frère », « mon parent au troisième degré ». Les Paressi appliquent le nom *Kabiši* au groupe *b*. Pour le terme *Uaintaçu*, nous avons trouvé un équivalent :

11. [illegible] (*a1*),

qui désigne le groupe *b*. Par contre, nous avons recueilli les appellations suivantes :

12. [illegible] (*a1*; à l'ouest du rio Camararé);
13. [illegible] (*b1*; bassin du rio Doze de Outubro);
14. [illegible] (*b1*; — Kabiši [Paressi] Mamo-Inde [Rondon]; sources du rio Doze et rive droite du Guaporé)(1);

---

(1) Il semble que la frontière méridionale du groupe [illegible] soit placée sur le cours des affluents de la rive droite du rio Guaporé. Le Guaporé proprement dit est habité par des tribus riveraines, distinctes des Nambikwara par la langue et par la culture. Mais ces tribus connaissent et redoutent des Indiens dit *Kabiši*, et cela, aussi loin que le rio São Miguel (Haseman, Some notes on the Pawumwa Indians of South America, *American Anthropologist*, 1912, p. 333). Pour ajouter à l'obscurité qui couvre encore le problème des frontières méridionales des Nambikwara, les Paressi du Sud, qui vivent à l'orient des sources du Juruena, étaient aussi connus sous le nom de *Kabiši* (Max Schmidt, *Reisen in Matto Grosso*, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1912, vol. 44, p. 166-176). Ils sont aujourd'hui éteints ou dispersés.

15. *[illegible]* (*c*; identique au précédent, et, par extension, tout le groupe *b1*);
16. *[illegible]* (*c*; vers le Sud).

Sous-groupe b2.

Ce dialecte n'avait jamais été signalé, sauf par le court vocabulaire publié par Max Schmidt et attribué à un groupe *Tamaindé*. Nous avons recueilli les appellations suivantes :

17. *[illegible]* (*b1*; rive gauche du rio Barão de Melgaço);
18. *[illegible]* (*c*; même région);
19. *[illegible]* (*b1*; entre le rio Tenente Marques et le rio Roosevelt);
20. *[illegible]* (*b1*; rive droite du rio Roosevelt);
21. *[illegible]* (*c*; même région);
22. *[illegible]* (*b2* [Rondon : Navaite]; rio Roosevelt);
23. *[illegible]* (*b2*; rio Roosevelt).

III. Groupe *c*.

Ce groupe semble n'avoir jamais été étudié. Rondon mentionne seulement, sans indication géographique ou dialectale, un groupe *Sabané* et un groupe *Iaia*. Ce dernier terme appartient au système de parenté du groupe *c* avec le sens « frère (ou sœur) aîné » ; nous ne l'avons jamais rencontré comme nom de bande. Par contre, le groupe *c* se désigne lui-même du nom :

24. *[illegible]* (*c*).

et est appelé par les autres groupes :

25. *[illegible]* (*a1/2*);
26. *[illegible]* (*b1/2*).

IV. Noms d'autres groupes Nambikwara.

Pour les termes *[illegible]*, *[illegible]*, *[illegible]* (Roquette Pinto), *[illegible]* (Rondon), nous avons un équivalent :

27. *[illegible]* (*b1*).

qui nous a cependant été donné avec le sens général d'« Indien » (*[illegible]*, *b1* = « c'est un Indien ») par opposition à « Brésilien » (*[illegible]*, *b1* = « les vêtus »).

Nous n'avons pu recueillir aucun équivalent pour les termes suivants, cités par Roquette Pinto et Rondon pour désigner des groupes Nambikwara : *Taiope* (Roquette Pinto), *Tauité* (Rondon), *Tagnan* (P. de Souza) (1), *Kondikukas* (Roquette Pinto), *Xanetu* (Rondon), *Xandys* (P. de Souza), *Nénê* (Rondon), *Mimis* (Rondon), *Pasatos* (Relatorios da Commissão Rondon, *passim*). Les auteurs cités ne fournissent aucune précision sur le dialecte et la situation géographique de ces groupes.

V. NOMS D'AUTRES TRIBUS.

Roquette Pinto cite le terme *Saluma* comme appartenant à son groupe nord-ouest. Nous l'avons recueilli sous les formes :

28. saluda (*b1*);
29. saluma (*c*);

pour désigner une tribu septentrionale étrangère aux Nambikwara. Comme von den Steinen cite le nom *Saruma*, donné, dit-il, par les Paressí aux Mundurukú, cette interprétation semble plus vraisemblable. Le groupe *c* appelle les Paressí :

30. jamale ilarala (*c*)

et connaît au moins l'existence de trois autres tribus septentrionales :

31. akainani (*c*);
32. *kopali* (*c*);
33. jaritulitua (*c*).

Le sous-groupe *b1* mentionne parfois une tribu vivant aux alentours du rio Barão de Melgaço :

34. alapiru (*b1*).

⁂

Nous avons évoqué dans d'autres publications (2) la question de savoir si le genre de vie, apparemment très primitif, des Nambikwara, constitue ou non le vestige authentique de conditions anciennes. Considéré dans le présent, leur niveau de culture est certainement très bas. Ils vivent nus, surtout les femmes, qui ne portent qu'un mince rang de perles de *buriti* autour de la taille, des pendants d'oreille, des colliers passés autour du cou ou en bandoulière, des bracelets taillés dans la queue du grand tatou, et, parfois, d'étroites bandelettes de coton tissé par leur mari, ou de paille de *buriti*, étroitement serrées autour des biceps et des chevilles. En plus des mêmes ornements, les hommes arborent quelquefois une sorte de pompon de paille, accroché à la ceinture au-dessus des parties sexuelles, et d'autres, plus petits, attachés aux bracelets de coton; par contre, ils ne portent pas de bracelet d'écaille. L'ignorance complète du hamac et l'usage nambikwara de dormir à même le sol (ou, plus rarement, sur de larges plaques de l'écorce du palmier paxiuba) intriguent depuis longtemps les ethnologues; ce sentiment est partagé par les tribus voisines, et les Paressi, évoquant cette singularité, appellent les Nambikwara *Uaikoakoré*, «ceux qui dorment sur la terre».

---

(1) Il y a bien un terme de parenté *taye* qui appartient au dialecte *c* avec le sens de « beau-frère », mais le pronominal *ta-* ou *te-* vient du dialecte *b*.

(2) On dual organization in South America, *América Indígena*, Mexico, 1944. Sur certaines similarités structurales des langues Chibcha et Nambikwara. *Congrès International des Américanistes*, Paris, 1947.

On doit diviser l'année Nambikwara en deux périodes distinctes. Pendant la saison pluvieuse (d'octobre à mars), chaque groupe se fixe sur une petite éminence surplombant le cours de quelque ruisseau; les indigènes construisent alors des huttes grossières dont la forme et les matériaux montrent de curieuses variations. Ils ouvrent des brûlis dans la forêt-galerie qui occupe le fond humide de la vallée, et ils y plantent et cultivent des jardins où figurent surtout le manioc (doux et amer) et le tabac, parfois des haricots, du coton, des arachides et des calebasses (*Lagenaria* sp.). On râpe le manioc sur des planches incrustées d'épines de palmier, on le presse à l'aide d'un lambeau d'écorce tordu. Le jardinage fournit des ressources alimentaires suffisantes pendant une partie de la vie sédentaire, et même utilisables plus tard : les Nambikwara conservent le manioc en enfouissant des tourteaux de pulpe râpée dans le sol.

A l'arrivée de la saison sèche, on abandonne le village, ou plutôt, le site de résidence temporaire, et chaque groupe «éclate», si l'on peut dire, en plusieurs bandes nomades. Pendant sept mois environ, ces bandes vont errer à travers la savane, à la recherche de gibier, de petits animaux tels que larves, araignées, sauterelles, rongeurs, serpents, lézards, etc., et de fruits, graines, racines ou miel sauvages, bref, de tout ce qui peut les empêcher de mourir de faim. Leurs campements, installés pour un ou plusieurs jours, pour quelques semaines parfois, consistent en autant d'abris sommaires que de familles, faits de palmes ou de branchages piqués en demi-cercle dans le sable et liés au sommet. C'est l'époque où la quête alimentaire absorbe toutes les activités. Les femmes s'arment du bâton à fouir, et les hommes chassent avec l'arc et la flèche, dont il faut distinguer plusieurs types. Les groupes orientaux ont un arc à section plate, qui évolue vers une section plan-convexe ou concave-convexe quand on se déplace vers l'Ouest. Quant aux flèches, celles destinées à la chasse aux oiseaux offrent une tête émoussée; les flèches de pêche ont trois à cinq pointes, chacune formée comme un minuscule harpon, et la hampe est sans empenne. Les flèches empoisonnées(1), dont la pointe est protégée par un étui de bambou, sont réservées à la chasse au singe et au moyen gibier. Celles pour le gros gibier ont une large pointe lancéolée. L'empenne est attachée ou cousue. En plus de l'arc et des flèches, les hommes emploient une massue qui affecte souvent la forme d'un épieu et dont l'usage est réservé aux opérations magiques et guerrières(1).

---

(1) Cf. plus bas, p. 98.

Les matières premières de l'industrie indigène consistent en bois variés, cire d'abeilles sauvages, résine, fibres des palmiers buriti (*Mauritia vinifera*) et tucum (*Astrocaryum tucuma*) os de singe, dents et ongles de mammifères, fourrure (pour faire des parures seulement), plumes, piquants de porc-épic, coquilles végétales et coquillages fluviaux, pierres, coton et graines. Comme outils, ils ont des couteaux faits d'un éclat coupant de bambou, de pierres grossièrement taillées, ou de fragments de fer ou d'acier obtenus par échange, et fixés, à l'aide de cire et de cordelette, entre deux lattes de bois formant manche. Les drilles se composent d'un perçoir de pierre ou de fer monté à l'extrémité d'une baguette qu'on fait tourner entre les paumes. La Commission Rondon a répandu l'usage des haches et cognées de métal, et les anciennes haches de pierre ne servent plus guère que comme petites enclumes, pour le façonnage de la coquille ou de l'os. Il faut citer aussi l'usage de polissoirs de pierre, et, parmi les objets d'usage courant, les fuseaux, peignes, paniers et calebasses à transporter l'eau. La poterie, inconnue des groupes orientaux, reste grossière partout ailleurs. Il n'y a ni canot ni pirogue. Les indigènes confectionnent cinq types différents d'instruments de musique, tous à vent, qu'on entend souvent dans les fêtes.

La différence d'apparence physique entre les Nambikwara et leurs voisins orientaux, occidentaux et méridionaux — Paressi, Tupi-Kawahib et tribus du Guaporé — est saisissante(2). Et ils diffèrent aussi de la plupart des autres tribus du Brésil, dont le type physique est généralement plus massif que le leur. Chez les Nambikwara, la taille n'est pas exceptionnellement petite; mais ils sont minces, et leur longue chevelure, parfois ondulée et témoignant d'une pilosité plus développée que la moyenne indigène, leurs mains et leurs pieds de dimensions réduites, leurs attaches fines, et surtout leur visage, aux traits accusés mais de dessin très pur, contribuent à former un type physique très éloigné de celui qu'on rencontre le plus souvent en Amérique du Sud, mais qui rappelle avec persistance certains types du Mexique méridional et du Guatemala, et plus encore celui qu'attestent les masques à barbe pointue de la région de Vera Cruz.

⁂

Les Nambikwara se réveillent avec le jour, raniment le feu, se réchauffent tant bien que mal du froid de la nuit, puis se nourrissent légèrement des restes de galettes de manioc de la veille. Un peu plus tard, les hommes partent, ensemble ou séparément, pour une expédition de chasse. Les femmes restent au campement où elles vaquent aux soins de la cuisine. Le premier bain est pris quand le soleil commence à monter. Les femmes et les enfants se baignent souvent ensemble par jeu, et parfois un feu est allumé, devant lequel on s'accroupit pour se réchauffer au sortir de l'eau, en exagérant plaisamment un grelottement naturel. D'autres baignades auront lieu pendant la journée. Les occupations quotidiennes varient peu. La préparation de la nourriture est celle qui prend le plus de temps et de soins : il faut râper et presser le manioc, faire sécher la pulpe et la cuire; ou bien, écaler et bouillir les noix de cumaru (*Dipteryx odorata*) qui ajoutent leur parfum à la plupart des mets. Quand le besoin s'en fait sentir, les femmes et les enfants partent en expédition de cueillette ou de ramassage. Si les provisions sont suffisantes, les femmes filent, accroupies au sol dans la position connue sous le nom « [illegible] » : à genoux, les jambes et les pieds posant à plat sur leur face interne et les fesses reposant sur les talons. Ou bien, elles taillent, polissent et enfilent des perles de coquilles de noix ou de coquillage, des pendants d'oreille ou d'autres ornements. Et si le travail les ennuie, elles s'épouillent mutuellement, flânent ou dorment.

---

(1) Cf., plus bas, p. 99.

(2) L'étude anthropologique des Nambikwara a fait l'objet de recherches du docteur J.-A. Vellard, qui participait à notre expédition.

Aux heures les plus chaudes, le campement est muet; les habitants, silencieux ou endormis, jouissent de l'ombre précaire des abris. Le reste du temps, les occupations se déroulent au milieu de conversations animées. Presque toujours gais et rieurs, les indigènes échangent des plaisanteries, et parfois aussi, avec des gestes non équivoques, des propos obscènes ou scatologiques salués par de grands éclats de rire. Le travail est souvent interrompu par des visites mutuelles ou des questions; que deux chiens ou oiseaux familiers copulent, tout le monde s'arrête et contemple l'opération avec une attention fascinée; puis le travail reprend, après un échange de commentaires sur cet important événement.

Les enfants flânent pendant une grande partie du jour, les fillettes se livrent, par moment, aux mêmes besognes que leurs aînées, les garçonnets oisifs, ou pêchent au bord des cours d'eau. Les hommes restés au campement se consacrent à des travaux de vannerie, fabriquent des flèches et des instruments de musique, et rendent parfois de petits services domestiques. Un grand accord règne généralement au sein des ménages. Vers trois ou quatre heures, les autres hommes reviennent de la chasse, le campement s'anime, les propos deviennent plus vifs, des groupes se forment, différents des agglomérations familiales. On se nourrit de galettes de manioc et de tout ce qui a été trouvé pendant la journée : poissons, racines, miel sauvage, chauve-souris, bestioles capturées, et petites noix extraites du palmier bacaiuva (*Acrocomia sp.*). Parfois un enfant se met à pleurer, vite consolé par un aîné. Quand la nuit tombe, quelques femmes, journellement désignées, vont ramasser ou abattre, dans la brousse voisine, la provision de bois pour la nuit. On devine leur retour dans le crépuscule, trébuchant sous le faix qui tire le bandeau de portage. Pour se décharger, elles s'accroupissent et se penchent un peu en arrière, laissant poser leur hotte de bambou sur le sol afin de dégager leur front du bandeau.

Dans un coin du campement les branches sont amassées, et chacun s'y fournit au fur et à mesure des besoins. Les groupes familiaux se forment autour de leurs feux respectifs qui commencent à briller. La soirée se passe en conversations, ou bien en chants et danses. Parfois ces distractions se prolongent très en avant dans la nuit, mais en général, après quelques parties de caresses et de luttes amicales, les couples s'unissent plus étroitement, les mères serrent contre elles leur enfant endormi, tout devient silencieux, et la froide nuit n'est plus animée que par le craquement d'une bûche, le pas léger d'un pourvoyeur, les aboiements des chiens ou les pleurs d'un enfant.

LISTE DES SYMBOLES PHONOLOGIQUES[1].

ə	e muet.
ã	a nasalisé.
ẽ	e nasalisé.
õ	o nasalisé.
j	i asyllabique.
w	u asyllabique.
ʃ	fricative palatale chuintante sourde.
ʒ	fricative palatale chuintante sonore.
č	affriquée palatale chuintante sourde.
γ	fricative vélaire sonore.
ʔ	coup de glotte faible.
ɂ	coup de glotte fort.
·	syllabe accentuée.

PREMIÈRE PARTIE

LA VIE FAMILIALE.

SYSTÈME DE PARENTÉ.

Que l'unité sociale considérée soit le village temporaire ou la bande nomade, le système de parenté des Nambikwara peut, en gros, être décrit de la façon suivante.

Pour un sujet quelconque, masculin ou féminin, tous les membres de sa génération se répartissent en quatre grands groupes, soit deux groupes masculins et deux groupes féminins. Si le sujet considéré est un homme, tous les hommes de sa génération se diviseront en *frères* et en *maris de sœurs* (ou beaux-frères); tandis que les femmes seront distribuées en *sœurs* et en *épouses*. Symétriquement, si le sujet est une femme, toutes ses compagnes seront désignées comme des *sœurs* ou des *épouses de frères* (ou belles-sœurs); et ses compagnons masculins se partageront les noms de *frères* ou d'*époux*. Ainsi un homme appelle-t-il *épouse* un nombre de femmes considérablement supérieur à celui de ses épouses véritables, même s'il est polygame. Et la femme, bien que toujours monogame, traite-t-elle, du nom d'*époux*, sensiblement la moitié des hommes de sa génération. De même les *frères* et les *sœurs* sont beaucoup plus nombreux que les frères et les sœurs réels, ou consanguins. Ceux-ci sont distribués en deux sous-groupes, les frères aînés et les frères cadets d'une part, les sœurs aînées et les sœurs cadettes de l'autre. Le terme utilisé pour désigner les frères cadets (consanguins) et les sœurs cadettes (consanguines) sert également à désigner les «frères» et les «sœurs» non consanguins, quel que soit leur âge par rapport au sujet considéré.

---

[1] Cf. plus loin, p. 87, n. 1.

Un sujet masculin ou féminin appelle *père* son père consanguin et tous les frères de celui-ci; il appelle *mère* sa mère utérine et toutes les sœurs de celle-ci. Réciproquement, tous ses «pères» et toutes ses «mères» le désignent du nom d'enfant, ou de fils, ou de fille.

Un seul terme est également utilisé pour désigner le père du père (ou de la mère), le père de la femme, et le frère de la mère, tandis qu'un même terme sert à désigner la mère du père (ou de la mère), la mère de la femme, et la sœur du père. Mais à l'inverse du cas précédent, il n'existe pas de terme réciproque. Le père (ou la mère) de mon père et de ma mère m'appellent par un terme connotant les parents à la troisième génération, tandis que le père de mon conjoint et le frère de ma mère, d'une part (régulièrement identifiés), la mère de mon conjoint et la sœur de mon père, d'autre part (régulièrement identifiées), me désignent d'un nom signifiant à la fois neveu et gendre, nièce et bru. Ainsi les parents de mon conjoint et les parents de mes parents, identifiés quand je les nomme, se distinguent lorsqu'ils me répondent, puisqu'ils utilisent à mon endroit des termes différents.

Quand on passe de la ligne directe à la ligne collatérale, on perd une génération, puisque le même terme est utilisé pour désigner les parents du conjoint, et les parents des parents. Un petit-neveu est donc théoriquement séparé de ses grands-oncles par quatre niveaux de parenté, tandis qu'il est à trois degrés seulement de parenté de ses grands-parents, qui s'identifient cependant avec ses grands-oncles, puisque le frère de la mère ou la sœur du père sont identifiés au père et à la mère du conjoint, comme l'indique le schéma ci-contre.

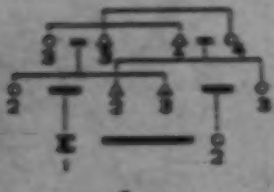


Fig. 1.

Les grands-oncles (ou tantes) utilisent donc, pour désigner leurs petits-neveux (ou nièces) un terme nouveau, connotant les parents au quatrième degré, tandis que leurs descendants emploient, pour les nommer, le terme, déjà utilisé dans la ligne directe, mais non encore dans la ligne collatérale, servant à désigner les parents au deuxième degré. Ce dernier terme sert donc, en ligne directe, à désigner la troisième génération descendante, et la troisième génération ascendante en ligne collatérale, équivalente, en ligne descendante, au quatrième degré. Ces remarques conduisent à la conclusion que les Nambikwara ne font pas de distinction entre les générations et les degrés de parenté. Une différence d'une génération est égale, pour eux, à un éloignement d'un degré.

Cela posé, et au sein de la même génération, tous les individus que j'appelle époux (ou épouses) sont les fils (ou les filles) des «frères» (consanguins ou non) de ma mère, et des sœurs (consanguines ou non) de mon père, c'est-à-dire des frères de ma mère (qui sont en même temps les «beaux-frères» de mon père), ou des sœurs de mon père (qui sont en même temps des «belles-sœurs» de ma mère). Et tous les individus que j'appelle frères ou sœurs sont les enfants des frères de mon père ou des sœurs de ma mère, c'est-à-dire des «épouses» de mon père (qui sont en même temps mes «mères»), ou des «époux» de ma mère (qui sont en même temps mes «pères»). On voit donc qu'un individu donné appelle «frères et sœurs» tous ses cousins parallèles, et «pères et mères» ses oncles et tantes parallèles, tandis qu'il appelle époux ou épouses ses cousins croisés, et «beau-père et belle-mère» (identifiés à grand-père et grand'mère, donc, plus exactement : parents au deuxième degré) ses tantes et oncles croisés. La confusion entre les générations et les degrés rend également possible le mariage du frère de la mère ou du père, avec la fille de la sœur ou du frère, ou de la sœur du père avec le fils du frère, puisque, dans ces deux cas, les beaux-parents seront les grands-parents, désignés, comme eux, du terme de parents au deuxième degré. Ces mariages, que nous appellerons «obliques», puisqu'ils unissent des individus appartenant à deux générations consécutives, sont effectivement pratiqués.

On trouvera ci-dessous la liste des termes de parenté, tels qu'ils viennent d'être analysés dans leurs relations respectives (Dialecte *A 1/2*).

1. [illegible] (a 1); [illegible] (a 2)...	père, frère du père, époux de la sœur de la mère.
2. [illegible] (a 1); [illegible] (a 2)..	mère, sœur de la mère, épouse du frère du père.
3. [illegible]................	enfant.
4. *aʔkirara*.................	fils.
5. *aʔkiaru*	fille.
6. [illegible]...............	frère aîné.
7. (*i*)[illegible]	sœur aînée.

8. *akíusu*	frère cadet, fils du frère du père, fils de la sœur de la mère.
9. *aríndera*	sœur cadette, fille du frère du père, fille de la sœur de la mère.
10. *asúlouru*	mari de la sœur, cousin croisé (h. p.).
11. *asnítaru*	femme du frère, cousine croisée (f. p.).
12. *asísta*	fille de la sœur (h. p.), fille du frère (f. p.), épouse du fils.
13. *asináru*	fils de la sœur (h. p.), fils du frère (f. p.), époux de la fille.
14. *asuínoru*	père du père ou de la mère, frère de la mère, père du conjoint.
15. *alʔéjnoru*	mère du père ou de la mère, sœur du père, mère du conjoint.
16. *asyittu*	fils (ou fille) du fils (ou de la fille), frère (ou sœur) du père (ou de la mère) du père (ou de la mère).
17. *asyúliru*	fils (ou fille) du fils (ou de la fille) du frère (f. p.) ou de la sœur (h. p.).
18. *ányjáru* (a 1); (*tá*)*deru* (a 2)....	épouse, fille du frère de la mère, fille de la sœur du père.
19. *ayénoru* (a 1); (*tá*)*noru* (a 2)..	époux, fils du frère de la mère, fils de la sœur du père.

Le schéma suivant montre leur utilisation dans ce groupe théorique simplifié :

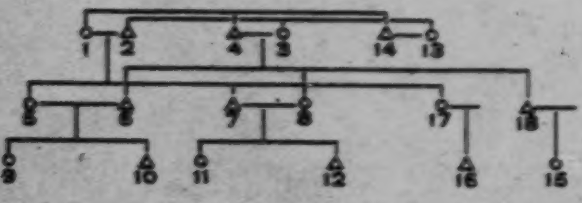


Fig. 2.

Par rapport à un sujet masculin E 10 :

1– 3. *alʔéjnoru* }	rec. : *asyittu*
2– 4. *asuínoru* }	
13–14. *asyittu*	rec. : *asulíru*
5–17. *alʔkínoru*	rec. : *alʔkiraru*
6–18. *akyínoru*	rec. : *alʔkíraru*

7. *[illegible]* rec. : *[illegible]*
8. *[illegible]* rec. : *[illegible]*
9. *[illegible]* ou (*[illegible]*) rec. : *[illegible]* ou *[illegible]*
11. *[illegible]* rec. : *[illegible]*
12. *asúkosu* rec. : *asúkosu* (si le sujet choisi est *e* 9 femme, E 12 sera *[illegible]* et *e* 11 *[illegible]*, rec. : *[illegible]*)
15. *[illegible]* rec. : *[illegible]*
16. *[illegible]* rec. : *[illegible]*

Cette nomenclature ne comprend (si l'on ne tient pas compte de l'utilisation réciproque des termes, normalement univoques, *[illegible]* et *[illegible]* dans le cas des cousins parallèles) que des termes univoques, à l'exception de deux : *asúkosu* et *[illegible]*, et chaque sexe n'a à sa disposition qu'un seul de ces deux termes réciproques; en d'autres termes, un homme n'a que des beaux-frères, tandis qu'une femme n'a que des belles-sœurs. On verra plus loin qu'en ce qui concerne le premier terme (*asúkosu*), il implique entre les hommes qui l'utilisent des relations particulières.

L'extrême *simplicité* du système conduit évidemment à des difficultés d'appellation lorsqu'on désire distinguer des *degrés* de parenté confondus par la nomenclature; de même que son extrême *symétrie* risque d'amener des contradictions lorsque des mariages «obliques» entraînent des décalages entre les *générations*. A la nomenclature classificatoire analysée ci-dessus se superpose donc — ou se surajoute — une nomenclature descriptive, qui permet, en cas de difficulté, de situer avec plus de précision l'individu dans la génération, ou selon le degré de parenté qu'il occupe par rapport au sujet. Cette nomenclature descriptive n'est pas utilisée de façon courante, et, surtout, elle n'intervient jamais dans les appellations. Mais on l'invoque chaque fois qu'il y a doute, et pour quelques cas, on peut en signaler un usage plus fréquent.

La première difficulté peut se produire à propos de la distinction du vrai époux, ou de la vraie épouse, par rapport aux époux ou aux épouses théoriques, ou du vrai père, ou de la vraie mère, par rapport aux «pères» ou aux «mères» théoriques, ou des vrais fils ou filles par rapport aux «fils» et aux «filles» théoriques. Dans la plupart des cas, la discrimination paraît totalement superflue aux indigènes, tant elle est soulignée par les différences de comportement; parfois aussi, elle apparaît inutile pour la raison, inverse de la précédente, que l'épouse théorique peut devenir une épouse réelle (par exemple en cas de polygamie, ou de remariage), que le père ou la mère théoriques, ou le fils ou la fille théoriques, peuvent jouer le rôle de vrais père ou mère, ou de vrais fils ou fille, par le mécanisme de l'adoption. Celui-ci fonctionne automatiquement, en cas de mort du père, l'enfant étant alors recueilli et élevé par le frère de son père. En ce cas, le frère de son père, qu'il a toujours appelé père, devient pour lui un père véritable, bien que de substitution, et la femme du frère de son père, qui est le plus souvent la sœur de sa mère, et qu'il a toujours, en conséquence, appelée mère, est désormais traitée par lui comme telle, surtout si sa propre mère est morte ou remariée. Néanmoins, les indigènes désirent parfois préciser le caractère théorique de l'appellation. Ils ajoutent alors au terme classificatoire un terme descriptif, dont la signification approximative est celle de « parent », au sens le plus général, à savoir :

20. (*[illegible]*) *[illegible]*

employé sous la forme substantive ci-dessus, ou sous la forme participe : *[illegible]*; ou sous la forme exclamative, dans la conversation : *[illegible]*.

Ainsi nous avons rencontré les appellations suivantes :

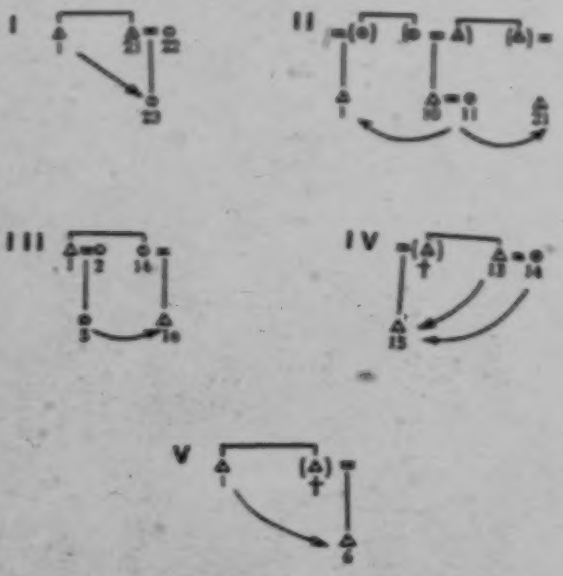


Fig. 3.

I. [illegible] — II. [illegible] — III. [illegible] (entre enfants). IV. [illegible] — V. [illegible]

Une deuxième difficulté est soulevée par la désignation des cousins parallèles. On a vu plus haut qu'on utilise, pour les nommer, le même terme qui désigne la sœur cadette ou le frère cadet, et cela quelque soit leur âge. Cet usage suggère que la traduction adéquate des termes [illegible], [illegible], [illegible], (*t*)[illegible] pourrait être, plutôt que «aîné» et «cadet» : grand frère, grande-sœur, petit-frère, petite-sœur, avec la même ambiguïté qui existe dans notre langue entre le sens propre de l'adjectif et son sens figuré. Quoi qu'il en soit, on se trouve souvent devant une situation contradictoire, non seulement objectivement (ce qui ne choque pas la logique indigène, comme on le verra à propos des «mères» plus jeunes que leurs «fils»), mais aussi littéralement. C'est ce qui se passe lorsqu'une femme, par exemple, appelle [illegible] une cousine qui est très manifestement son aînée. On a alors recours à deux termes supplémentaires, parfois surajoutés aux termes classificatoires, mais qui parfois aussi les remplacent, même quand il s'agit de désigner des frères ou des sœurs consanguins. Ce sont :

21. [illegible] : «aîné» (pour désigner un homme);
22. [illegible] : «aînée» (pour désigner une femme).

Ces termes servent à préciser la position respective, quant à la génération, de ceux qui sont :

23. [illegible], ou
24. [illegible],

c'est-à-dire, «l'un par rapport à l'autre des [illegible] », ou «des [illegible] », ce qui est à certains égards inadmissible; tandis que deux femmes peuvent être, sans difficulté :

25. [illegible]

ou deux hommes :

26. [illegible],

c'est-à-dire, «l'un pour l'autre», [illegible] ou [illegible]. Ainsi, nous avons rencontré des femmes qui appellent leurs cousines parallèles [illegible] [illegible], c'est-à-dire «ma petite-sœur aînée».

D'autres difficultés apparaissent en cas de mariages obliques. Quand le frère de la mère épouse la fille de la sœur, les grands-parents de la femme sont en même temps les parents du mari. Quand le mari épouse une ou plusieurs filles de la sœur de sa femme, ses propres parents sont à la fois, les beaux-parents et les grands-oncles de ses femmes. D'où la nécessité fréquente de discriminer, plus précisément que ne le permettent les termes classificatoires, les frères et sœurs du père et de la mère, d'une part (c'est-à-dire les beaux-parents potentiels), et les pères et mères du père et de la mère (c'est-à-dire des beaux-parents éventuels de l'un des conjoints). On trouve alors les termes suivants qui complètent les (ou se substituent aux) termes classificatoires *al'ējusu*, *asénsu*, *aláinsu*, *al'ēnsu* :

27. *arindagrosu* : «mère de la mère»;
28. *opanairosu* : «père de la mère»;
29. *asatigrosu* : «mère du père»;
30. *aláiharosu* : «père du père»;
31. *al'ējadagrosu* : «sœur de la mère de la mère».

L'étymologie des termes vérifie le principe du mariage des cousins croisés. En effet, si l'on a :

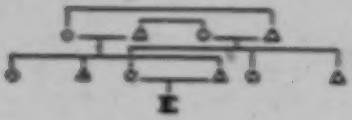


Fig. 1.

on constate que :

arindagrosu (ou *arindáirosu*, «petite sœur vieille»), est la sœur du père de mon père;

opanairosu (de *opénansu*, «mari») est le mari de la mère de ma mère;

asatigrosu (ou *asatiárosu*, «belle-sœur vieille») est la belle-sœur de la mère de ma mère;

aláiharosu (de *aláinsu*, «frère») est le frère de la mère de ma mère.

En ce qui concerne les oncles et tantes, leur appellation est précisée par les termes descriptifs :

32. *alējatagrosu*, *atiárosu* : «sœur de la mère»;
33. *aláirosu* : «frère de la mère»;
34. *apiénsu* : «sœur du père».

Aucun terme descriptif n'a pu être recueilli pour le frère du père, appelé normalement père (*abjinesu*); cette lacune trouve, peut-être, son explication dans la vocation paternelle qui est la sienne en cas de mort du père consanguin.

D'autre part, les termes descriptifs suivants ont été recueillis au cours de tentatives de reconstructions généalogiques, sans qu'il ait été possible de déterminer avec précision les niveaux ou degrés de parenté auxquels ils se réfèrent. Il se peut qu'il fassent double emploi avec certains des termes précédents :

35. *teraiarosu* : «vieux beau-frère» (*teraiu* [*b1/2*] — *asilosu* [*a1/2*]);
36. *tairarosu* : «vieux mari» (*yire* [*b1/2*] — *opénansu* [*a1/2*]);
37. *iméresu* : ?
38. *asaiárosu* : «vieux grand-père» ou «beau-père»;

39. *[illegible]* cité avec le commentaire : «Quand le *[illegible]* meurt, le *aléne* se coupe les cheveux, mais non le *[illegible]*.»

Enfin, deux termes de parenté expriment des relations découlant des mariages «obliques» et du dédoublement des générations en «aînés» et «cadets» :

40. *ajiéndedien*;
41. *(t)édirikiên*.

Un homme appelle *ajiéndedien* le *[illegible]* de sa mère (tandis que le terme *[illegible]* est généralement réservé — mais non toujours — à l'*[illegible]*); l'un et l'autre sont, bien entendu, des *[illegible]* de son père. Le même individu est alors appelé par la sœur du sujet considéré «beau-père» (*[illegible]*) ou «mari» (*[illegible]*), ou, si elle est mariée, *ajiéndedien* également, le mari l'appelant alors «père» (*[illegible]*). On voit donc que l'*ajiéndedien* est un homme dont (sujet masculin) j'épouse la fille ou la femme, et dont ma sœur épouse le fils, à moins qu'elle ne l'épouse lui-même. Ainsi s'explique que l'*ajiéndedien* soit pour mon frère, *[illegible]* ou *[illegible]*; pour mon père, *[illegible]* ou *[illegible]*; pour ma mère, *[illegible]* ou *[illegible]*; pour ma sœur, *[illegible]* ou *[illegible]*; pour mon épouse, *[illegible]*.

D'autre part, un homme appelle *(t)édirikiên* une femme qui peut être *[illegible]* ou *[illegible]* de son père, *[illegible]* ou *[illegible]* de sa mère, *[illegible]* ou *[illegible]* de sa sœur, *[illegible]* de sa femme. C'est donc une femme que j'épouse, ou dont j'épouse la fille. Une femme, à son tour, appelle *(t)édirikiên* une femme qui est *[illegible]* ou *[illegible]* de son mari, c'est-à-dire une femme dont elle épouse le frère ou le fils.

On voit que ces deux appellations consacrent deux privilèges, ou ouvrent un double droit : celui du mariage du frère de la mère (et, théoriquement, du frère du père) avec sa nièce; droit appartenant essentiellement au frère aîné; et du mariage du fils de la sœur (fils du frère) avec sa tante. Cette règle, ou plutôt cette possibilité s'expliquent, d'une part, par la tendance des Nambikwara vers la polygamie, d'autre part par la rareté (d'ailleurs consécutive) des femmes. Nous en étudierons des exemples dans un instant.

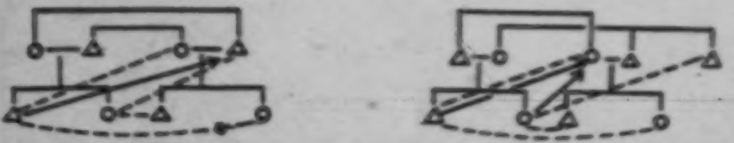


FIG. 5. — A gauche = *ajiéndedien*; à droite = *tédirikiên*.

Dans la nomenclature des termes utilisés pour la description des relations de parenté, nous citerons encore :

42. *[illegible]* (*a1/2*) *[illegible]* (*b1/2*) : «veuf, veuve»;
43. *[illegible]* (*b1*) : «orphelin»;
44. *[illegible]* (*b1*) : «orpheline».

⁂

Comme on vient de le voir, les termes *[illegible]* et *(t)[illegible]* apparaissent comme des tentatives de solutions de situations ambiguës provenant d'un mariage oblique. Ces tentatives restent partielles, puisque mes parents conservent la possibilité d'interpréter toujours, de deux manières différentes, leur relation de parenté vis-à-vis de mon *[illegible]* ou de ma *(t)[illegible]*. Le plus souvent, ces ambiguïtés sont laissées sans solution, ou plutôt l'on assiste à l'un des deux phénomènes suivants : chaque membre de la famille interprète sa relation par rapport au parent douteux de la manière la plus facile pour lui, sans se soucier du fait que les différentes appellations en cours peuvent apparaître grossièrement contradictoires; ou bien le parent — ou le bloc de parents — douteux sont décalés d'une génération ou d'un degré de proximité, de façon à rationaliser la structure. Ces difficultés apparaissent surtout dans le cas des unions polygames, celles-ci se réalisant généralement sous la forme d'un accaparement d'une ou de plusieurs femmes appartenant à la génération inférieure à celle où l'on devrait s'être — parfois où l'on s'est déjà — normalement marié. En voici une illustration frappante, où la complexité des relations à la génération cadette fait suite à un mariage oblique à la génération aînée :

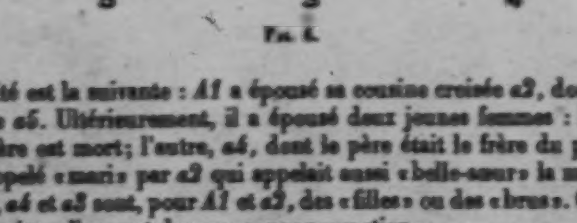


FIG. 6.

La réalité est la suivante : *A1* a épousé sa cousine croisée *a2*, dont il a une petite fille *a5*. Ultérieurement, il a épousé deux jeunes femmes : l'une (*a3*) dont le père est mort; l'autre, *a4*, dont le père était le frère du père de *a3* et était appelé «mari» par *a2* qui appelait aussi «belle-sœur» la mère de *a4*. Ceci posé, *a4* et *a3* sont, pour *A1* et *a2*, des «filles» ou des «brus». Comme *A1* les a épousées, elles sont devenues, par promotion :

Pour *a2*, des «petites sœurs» (*[illegible]*);

Pour *a5* (pour qui elles auraient dû être normalement des sœurs ou des belles-sœurs), des «mères» ou des «sœurs de la mère»;

Pour *A1*, des épouses.

Et tandis que sa femme *a2* continue de donner aux beaux-parents de son mari la désignation primitive d'époux ([illegible]) et de belle-sœur ([illegible]), lui les appelle maintenant beaux-parents, c'est-à-dire [illegible] et [illegible].

Un autre cas présente la combinaison suivante :

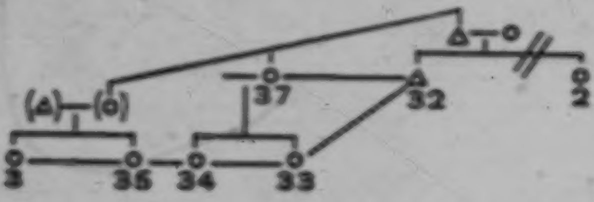


Fig. 7.

C'est-à-dire qu'un homme épouse une femme, et subséquemment, ses quatre «filles» (vraisemblablement deux filles consanguines du lit précédent, et deux nièces parallèles). Ici, *a2* appelle la femme âgée [illegible], et les quatre jeunes [illegible], d'où l'on peut conclure que *A32* a épousé à la fois sa (?)[illegible] et les filles de celle-ci.

Enfin, dans ce troisième cas :

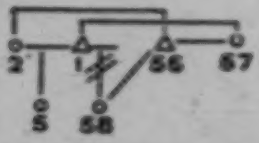


Fig. 8.

a2 appelle, normalement, *a57* [illegible] (épouse de son frère), mais elle néglige que *a58* soit dans la même situation, et lui conserve le nom, qu'elle lui donnait, avant son mariage avec *A56*, de [illegible] (mon enfant, fille de son mari). Sa propre fille *a5* appelle normalement *a57* [illegible] (femme du frère de la mère), et *a58* [illegible] (sœur aînée), cependant elle pourrait épouser, et appellerait époux, aussi bien le fils de sa «belle-mère» que celui de sa «sœur».

Les indigènes traitent donc les situations anormales découlant des unions polygames de deux manières. Ou bien ils admettent la création d'une situation nouvelle et la consacrent par la révision des appellations (les nouvelles épousées sont promues à la classe des «mères», et leurs parents à la classe des «parents du troisième degré»; elles se séparent donc, dans la nomenclature, de leurs anciens frères, sœurs, belles-sœurs et maris, qui deviennent des fils, filles, brus et gendres); ou bien les anciennes appellations sont simplement conservées, la connaissance pratique de la situation suppléant à l'impropriété du langage.

Mais ces incertitudes, qui apparaissent dans le cas de contradictions verbales, sont tout à fait absentes lorsqu'on se trouve en présence de contradictions réelles. Celles-ci sont admises comme les conséquences normales du système, ou plus exactement, elles ne sont pas considérées comme contradictoires. Ainsi :

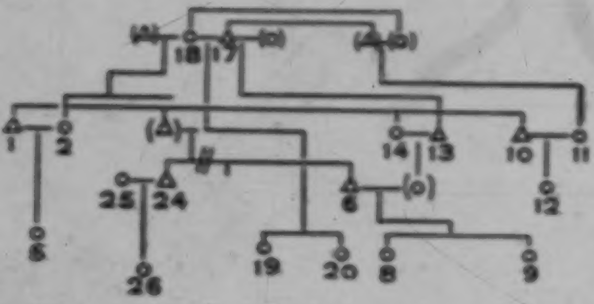


FIG. 9.

A17, homme d'environ 55 ans, a épousé *a18* (50 ans environ) et a d'elle deux fillettes, *a19* (environ 12 ans) et *a20* (environ 6 ans). *a18* a, d'un mariage précédent, une fille *a2* (environ 30 ans) mariée à *A1* (environ 35 ans); ce dernier a recueilli un fils *A24* d'un frère aîné mort; ce fils, marié lui-même et père d'un bébé, a environ 26 ans. *A17* et *a18* sont donc des «*asuinesu*» et «*a?jasu*». La fille *a2* de *a18* est une «*a?kinasu*», mère d'une fillette de 8 ou 9 ans, *a5*. Dans ces conditions, les deux petites filles *a19* et *a20* sont, également, des «mères», et elles sont appelées «*a?kinasu*» par :

a5 : leur contemporaine;
A6 : leur aîné (25 ans environ);
a12 : leur aînée (22 ans environ);
A24 : leur aîné (26 ans environ);

et elles sont appelées en conséquence «grand'mère» par :

a8 : leur contemporaine (6 ans environ);
a9 : leur cadette (3 ans environ);

filles de *A6*; et, en effet, *a2*, qui est une «mère», les appelle, normalement, «petites sœurs».

⁂

Le système de parenté des groupes centraux, méridionaux et occidentaux (dialectes *b1* et *b2*) ne présente pas de différence fondamentale par rapport au précédent. Les degrés de parenté distingués sont moins nombreux; par contre, on trouve une assez grande variété de termes utilisés pour désigner un degré déterminé. Le fait que les informateurs emploient plusieurs termes pour qualifier leur situation par rapport à un sujet déterminé suggère que ces termes sont souvent synonymes, bien que leur sens étymologique ne soit pas toujours parfaitement clair.

Les grands-parents sont plus souvent distingués entre eux, et distingués des parents du conjoint, qu'ils ne le sont dans le système *a* (*1* ou *2*); d'autre part, le fils (ou la fille) du frère (ou de la sœur) du père (ou de la mère) sont parfois désignés par des termes différents. La densité des groupes étudiés est trop faible pour qu'il soit possible de fonder solidement une théorie du système en vigueur : des solutions de remplacement interviennent fréquemment, et les formes préférentielles de mariage rencontrées ne sont pas généralisables, faute de cas suffisamment nombreux. Mais les considérations précédentes suggèrent que des unions préférentielles, choisissant même entre certaines catégories de cousins croisés, ont pu être jadis en vigueur.

Enfin, les appellations désignant les frères (et les sœurs) aînés et cadets sont plus flottantes que dans le système *a* (*1* ou *2*); et on voit apparaître un nouveau terme désignant le frère ou la sœur de l'autre sexe. Cette désorganisation du vocabulaire peut être interprétée comme résultant de l'influence du système septentrional (dialecte *c*), dont on verra ultérieurement qu'il tend, de façon croissante, à assimiler le système des groupes *b*.

Voici le vocabulaire de parenté utilisé, avec les références au groupe *a* (*1/2*) :

DIALECTE *a* 1/2	DIALECTE *b* 1/2	
[illegible]	1. *(ta)mindé*	(mon) père, frère du père.
	2. *éindé*	père (— homme).
	3. *ndjre*	père (surtout employé pour désigner le père absent, ou le père d'un tiers, ou le frère du père.
	4. *(ta)mindaore*	frère du père (— père autre).
	5. *(ta)mindédaore*	père (le frère du père quand il se substitue au père mort).
[illegible]	6. *(ta)ndé*	(ma) mère, sœur de la mère.
	7–8. *(ta)ndédaore, ndaore*	mère (mère autre; pour la sœur de la mère et pour la mère d'un tiers).
	9. *dewandaore*	mère (femme du frère du père, cf. 5).

[illegible]	10. [illegible]	enfant.
	11. [illegible]............	petit enfant, bébé.
[illegible]	12. [illegible]	fils.
	13. [illegible]............	fils (= petit homme).
	14. [illegible]........	fils (appliqué par le frère du père au fils du frère).
[illegible]	15. [illegible]	fille.
	16. [illegible]...........	fille (= petite femme).
	17. [illegible]........	fille (adoptée).
[illegible]	18. [illegible].............	sœur aînée.
	19. [illegible]...........	sœur aînée (?).
[illegible]	20. (t)[illegible]	sœur cadette.
	21. [illegible]............	frère ou sœur de l'autre sexe.
[illegible]	22. (t)[illegible]	frère aîné.
[illegible]	23. (t)[illegible].........	frère cadet.
[illegible]	24. (te)[illegible], [illegible]......	(mon) épouse, femme.
[illegible]	25. (t)[illegible]...........	(mon) époux, mari.
	26. [illegible]............	mari (= homme).
	27. [illegible]............	mari (quand il est absent, ou le mari d'une autre).
[illegible]	28. (t)[illegible]............	cousin croisé, mari de la sœur (h. p.).
[illegible]	29. (te)[illegible]	cousine croisée, femme du frère (f. p.).
[illegible]	30. (t)[illegible]...........	fils de la sœur, mari de la fille (h. p.).
	31. (t)[illegible]	fils du frère, mari de la fille (f. p.).
	32. (te)[illegible]	mari de la fille.
[illegible]	33. [illegible] 34. [illegible] ...	fille du frère (f. p.), fille de la sœur (h. p.), femme du fils.
[illegible]	35. [illegible] 36. (te)[illegible]	père de la mère, père du conjoint.
	37. [illegible] 38. (te)[illegible]...	père du père ou de la mère.
[illegible]	39. [illegible]	mère du conjoint.
	40. [illegible]............	mère du père ou de la mère.
[illegible]	41. [illegible]............	fils (fille) du fils (ou de la fille), sœur du père (frère de la mère) du père ou de la mère.
[illegible]	42. [illegible]..........	enfants du fils ou de la fille du frère (f. p.), enfants du fils ou de la fille de la sœur (h. p.).

Termes descriptifs :

43. [illegible] 44. [illegible]	enfant d'un tiers, enfant adopté.
45. [illegible]	adolescent.
46. [illegible]	adolescente.

(Pour orphelin [-e], veuf, veuve, voir plus haut, p. 26.)

⁂

Nous passons maintenant au système de parenté du groupe septentrional (dialecte *c*) :

1. [illegible]	père.
2. [illegible]	frère du père.
3. [illegible]	mère, sœur de la mère.
4. [illegible]	sœur du père.
5. [illegible]	frère de la mère, père du conjoint, père du père ou de la mère.
6. [illegible]	femme du frère de la mère, mère du conjoint, mère du père ou de la mère.
7. [illegible]	fils, fils de la sœur (f. p.), fils d'une « épouse » (h. p.).
8. [illegible]	fille, fille de la sœur (f. p.), fille d'une « épouse » (h. p.).
9. [illegible]	fils ou fille de la sœur (h. p.).
10. [illegible]	fils ou fille du frère (f. p.).
11. *jéje*	frère ou sœur aîné(e).
12. [illegible]	frère ou sœur cadet(te), cadet(te).
13. [illegible]	épouse, fille de la sœur du père, fille de la sœur de la mère.
14. [illegible]	mari, fils de la sœur du père, fils du frère de la mère.
15. [illegible]	mari de la sœur, frère de la femme (h. p.).
16. [illegible]	femme du frère, sœur du mari (f. p.).
17. [illegible]	mari de la fille (f. p.), mari de la fille, mari d'une « épouse » (h. p.).
18. [illegible]	fille du frère (f. p.), fille de la sœur (h. p.) quand elle est en même temps femme du fils (h. f. p.) ou femme du frère cadet (h. p.).
19. [illegible]	enfants de la fille.
20. [illegible]	enfant du fils, ou de la fille quand celle-ci est mariée à un oncle.
21. [illegible]	enfant de la sœur (mariée à un oncle).

Ce vocabulaire de parenté n'offre pas, semble-t-il, d'affinité linguistique avec celui des dialectes *a* et *b*; et la structure du système paraît aussi différente. Sans doute, le principe fondamental — le mariage des cousins croisés — reste-t-il le même; pour s'en convaincre, il suffit de se reporter à la liste des parents connotés par les termes [illegible] et [illegible]. On retrouve aussi la dichotomie des membres d'une même génération en sœurs et épouses (h. p.), ou frères et maris (f. p.) d'une part, et, d'autre part, sœurs et femmes de frères (f. p.), ou frères et maris de sœurs (h. p.). Mais la distinction est ici plus confuse, puisqu'elle s'accompagne d'une absence de symétrie en ce qui concerne la désignation des frères et sœurs des parents, et des enfants des frères et sœurs du sujet. Au lieu de trouver les premiers répartis en pères et mères, beaux-pères et belles-mères, et les seconds en enfants, et gendres et brus, nous avons une terminologie plus compliquée. Le nom de la sœur du père ([illegible]) diffère de celui de la femme du frère de la mère ([illegible]), bien qu'elles se confondent habituellement dans un système de mariage entre cousins croisés bilatéraux; il y a aussi un nom spécial pour le frère du père. Mais, si ce dernier est un frère cadet ayant épousé une de ses nièces, il sera appelé beau-frère ([illegible]) par le fils de son frère, son neveu. Plus délicate encore est l'appellation des neveux et nièces, car la symétrie ménagée par les autres systèmes entre les enfants de frère (d'un frère) et les enfants de sœur (d'une sœur) s'évanouit au profit d'une nouvelle symétrie, cette fois entre les enfants de sœur (d'une sœur) et les enfants de l'épouse (classificatoire) du frère, qui sont appelés du même nom. De plus, les enfants respectivement issus d'un frère et d'une sœur reçoivent des noms différents selon qu'ils sont des fils ou fille de frère (d'une sœur), ou fils ou fille de sœur (d'un frère). Enfin, il n'est plus possible d'identifier normalement le gendre ([illegible]) et la bru ([illegible]) avec le neveu ou la nièce croisés, et les [illegible], [illegible] (à la différence des [illegible], [illegible] et [illegible] ou [illegible] des systèmes précédents) ne correspondent plus exactement à des parents de la troisième génération, ou du troisième degré.

Ces contrastes s'éclairent quand on recherche les formes de mariage effectivement pratiquées. Sur huit mariages, cinq sont « horizontaux », c'est-à-dire unissant des conjoints relevant de la même génération classificatoire, et trois sont « obliques », le mari relevant de la génération de la mère de son épouse :

C1 — c2 : fils de frère et fille de sœur (horizontal);
C4 — c5 : frère de mari et sœur de femme (horizontal);
C6 — c7 : frère cadet de mère et fille de sœur (oblique);
C12 — c13 : frère aîné de mère et fille de sœur (oblique);
C16 — c17 : frère cadet de mère et fille de sœur (oblique);
C20 — c8 : sœur de mari et frère aîné de femme (horizontal);
C20 — c21 : sœur de mari et frère aîné de femme (horizontal);
C29 — c28 : fils de frère et fille de sœur (horizontal).

En l'absence de données généalogiques, on peut même supposer que deux des mariages ci-dessus, classés comme «horizontaux», sont probablement obliques étant donné la différence d'âge considérable entre les époux (*C30* — *c8*, *c31*); tel est souvent le cas des enfants issus de mariages «obliques». Mais même en négligeant cette possibilité, la proportion des relations «obliques» s'élève quand on passe, des mariages proprement dits, à la relation classificatoire d'époux et d'épouse. C'est ainsi que *C6*, par exemple, appelle «femme» :

c2 : sœur de femme;
c6 : sœur de femme du père;
c7 : sa propre femme;
c8 : sœur de femme du père;
c13 : sœur de femme;
c17 : sœur de femme;
c21 : sœur de femme du père;
c26 : sœur de femme;
c31 : sœur de femme;

soit, en fait, trois relations horizontales et six obliques (directement, ou, indirectement, par la position déjà oblique de l'intermédiaire).

On a vu plus haut que le mariage «oblique» n'est nullement inconnu des groupes oriental, central, méridional et occidental. Mais il n'y est pas si fréquent, et surtout, le système des appellations n'en tient pas compte. Les problèmes résultant de cette forme de mariage sont, alors, résolus de deux façons : soit qu'on conserve des appellations devenues contradictoires, soit qu'on déplace un ou plusieurs individus d'une catégorie de parenté à une autre. La méthode du système septentrional est tout autre, car c'est le système lui-même dont la structure s'accommode du mariage entre personnes de générations différentes⁽¹⁾. Ce nouveau caractère est attesté par la distinction plus nette, au sein de chaque génération, entre les «aînés» et les «cadets» : au lieu de quatre termes distinguant l'âge relatif et le sexe il n'y en a plus que deux, *jeje* et *asbéni*, qui se réfèrent à l'âge et s'appliquent indifféremment aux deux sexes; de plus, le terme *asbéni* tend à prendre le sens général de «cadet» ou «petit», et vient à préciser, de ce point de vue, n'importe quelle relation de parenté⁽²⁾ impliquant ainsi que la qualité de *asbéni* équivaut à un déplacement dans une autre génération. Et en effet, bien que le frère aîné et le frère cadet puissent également prétendre à épouser la fille de leur sœur, le frère aîné, même marié avec sa nièce, continuera d'être appelé *jeje* par la

---

(1) Pour l'interprétation théorique, on comparera avec les systèmes Miwok et Ao Naga, tels que nous les avons analysés dans un autre ouvrage. (*Les structures élémentaires de la parenté*, ch. 17 et 22.)

(2) Cf., plus bas, p. 37, texte n° 1.

mère de sa femme; tandis que, dans la même situation, le frère cadet passe parfois au rang de *ijoepite* ; il n'est plus considéré comme un frère, mais comme un gendre. D'ailleurs, si le terme *ijoepite* désigne normalement un gendre « horizontal », c'est-à-dire un neveu croisé marié à une fille, il est significatif qu'un homme appelle *ijoepite* son frère cadet qui a épousé une nièce, et même une « épouse »; et qu'une femme désigne de même façon un frère cadet marié à une fille, comme on vient de le voir. Et pourtant, un homme appelle indifféremment *jôte* (épouse), ses cousines croisées et les filles de ses sœurs, tout en distinguant les maris de ses « épouses » en *ijoepite* (gendre « horizontal »), *asbiéné* (ou *ijoepite*, remplaçant alors *asbiéné*) et *jôja*.

On pourrait considérer que ces différences par rapport aux autres systèmes sont purement formelles. Elles entraînent, cependant, des conséquences importantes. Le mariage préférentiel entre frère de la mère et fille de la sœur doit introduire une asymétrie entre les enfants du frère et ceux de la sœur, justifiant ainsi l'usage d'appellations différentes dans les deux cas. Pour la même raison, on voit apparaître un décalage d'une génération classificatoire entre une femme qui a épousé un oncle, et telle de ses cousines parallèles. En voici un exemple frappant :

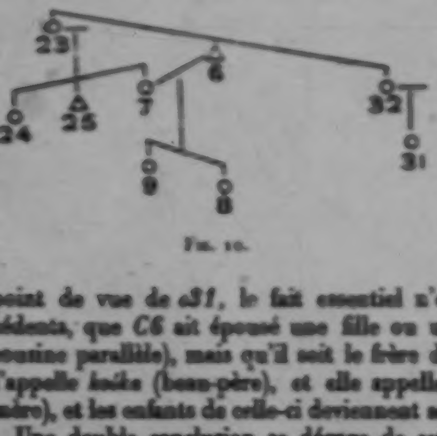


FIG. 10.

c23 appelle *C6* (en fait, *asbiéné*) *ijoepite*: donc sa fille *c24* l'appelle *ijôme* (époux), puisqu'il est marié à sa sœur *c7*, et leur frère *C25* l'appelle *jôpe* pour la même raison. Pour *c23*, ses petites-filles (et nièces à la fois) *c8* et *c9* sont des *ijôñ*, appelées *tatiere* par la sœur de la mère *c24*, et *aijine* par le frère de la mère, *C25*. Mais si l'on se place au point de vue de *c31*, le fait essentiel n'est pas, comme dans les cas précédents, que *C6* ait épousé une fille ou une sœur (ici, une nièce ou une cousine parallèle), mais qu'il soit le frère de la mère. En conséquence, elle l'appelle *koike* (beau-père), et elle appelle la femme de *C6* *ijiko* (belle-mère), et les enfants de celle-ci deviennent ses *fjoite* (belles-sœurs).

Une double conclusion se dégage de cette analyse. En premier lieu, on doit se rappeler que, dans les systèmes *a* et *b*, le terme pour « frère ou sœur cadet(te) » désigne aussi les cousins parallèles. Or, nous venons de constater que, dans le système du groupe *c*, le cousin parallèle peut être effectivement déplacé à une génération plus jeune, et que tel est le cas quand le mariage est du type « oblique ». Il se pourrait donc que le mariage oblique ait occupé une place plus importante, dans les systèmes *a* et *b*, que ce n'est le cas aujourd'hui. Le second point est que le système de parenté du groupe *b*, avec son usage d'un terme spécial pour le frère ou sœur de l'autre sexe, et sa distinction entre les parents du conjoint et les grands-parents, se place dans une position intermédiaire entre les systèmes *a* et *c*. Il constitue une sorte de transition entre le système simple, symétrique et harmonieux des groupes orientaux, et la structure plus subtile et complexe du système septentrional. Ce rôle correspond bien aux positions géographiques respectives occupées par les différents groupes.

ÉTUDE CONCRÈTE DES GROUPES.

Le fonctionnement concret des systèmes de parenté précédemment analysé a été étudié sur les groupes suivants :

I. *Groupe oriental* (dialecte *a*).

(1) Dialecte *a1*. — Un groupe de 23 individus comprenant 6 hommes, 9 femmes et 8 enfants. Ce groupe s'est trouvé temporairement élargi par la rencontre de bandes, et parfois même par leur agglomération temporaire, dont les membres présentent entre eux, et par rapport au premier groupe, des relations de parenté analogues. Ainsi, le groupe (1) s'est-il trouvé temporairement dilaté jusqu'à comprendre 75 individus (20 hommes, 30 femmes et 25 enfants).

(2) Dialecte *a2*. — Plusieurs petites unités comprenant chacune 6 à 12 individus.

II. *Groupe méridional central* (dialecte *b1*).

Un groupe stable de 17 individus comprenant 5 hommes, 6 femmes et 6 enfants, temporairement porté, par la rencontre de parents, à 31 individus (13 hommes, 10 femmes et 8 enfants).

III. *Groupe occidental* (dialecte *b2*).

Un groupe de 12 individus comprenant 4 hommes, 5 femmes et 3 enfants.

IV. *Groupe septentrional* (dialecte *c*).

Un groupe stable de 34 individus comprenant 9 hommes, 11 femmes et 14 enfants.

L'étude concrète des groupes sera fondée sur le groupe oriental *a1* (restreint) et sur le groupe central *b1* (restreint), les seuls avec lesquels seulement nous avons vécu de façon suffisamment prolongée pour pousser l'analyse psycho-sociologique.

Groupe oriental, dialecte a1 : [illegible] (a1); [illegible] (b1); [illegible] (c).

Ce groupe comprenant 18 personnes réparties en six familles a été rencontré dans la région du Rio Papagaio (Utiarity) à l'occasion d'une de ses excursions de la période nomade. Comme nous l'avons su plus tard, il faisait partie d'une assez importante communauté indigène localisée en plusieurs villages ou sites de campement dans une zone inexplorée de la rive droite du Rio Juruena, où nous avons pénétré, voyagé et séjourné avec eux. La saison sèche et la période de nomadisme ne semble pas avoir été la seule raison de l'isolement du groupe; des divergences relatives au commandement avaient vraisemblablement provoqué une scission, groupant un certain nombre d'individus autour d'un chef actif et ambitieux. Nous avons, sans doute, été appelés à jouer un rôle à demi-conscient dans cette lutte; nous reviendrons sur ce point quand nous traiterons du commandement. Toutefois, les rencontres du groupe avec d'autres bandes appartenant à la même communauté ont toujours été cordiales. La rencontre d'une première bande a reconstitué approximativement la population du village d'hiver; et l'effectif d'un village voisin, rencontré ultérieurement, a porté le rassemblement à 75 personnes, soit le plus grand nombre d'indigènes que nous ayons vu réunis en 8 mois.

Comme on le verra par le tableau généalogique ci-contre, le groupe restreint se compose de quatre générations, la plus âgée étant réduite à deux individus, la suivante se composant de «maris» et de «femmes», de «frères», de «sœurs», de «beaux-frères» et de «belles-sœurs». La troisième et la quatrième, enfin, constituent un mélange complexe d'enfants, parfois, en bas âge, considérés comme des «enfants» ou des «parents», et d'adultes classés comme «frères», «sœurs», «maris» et «femmes», et décalés à une génération inférieure à leur âge à cause de leur situation d'enfants de frères aînés.

Avant de donner quelques rapides indications sur chacun des membres du groupe du point de vue de sa situation dans le système de parenté et de sa psychologie individuelle, il convient de s'arrêter un moment sur la question des noms propres.

* * *

Les noms propres ne sont jamais prononcés chez les Nambikwara. Une prohibition très stricte les frappe, et soulève un problème pratiquement insoluble pour la notation des généalogies, bien que la prohibition ne semble pas aussi rigoureuse pour les défunts que pour les vivants. Néanmoins, on n'entend jamais un nom propre, et les individus s'interpellent, soit par de simples exclamations :

hína (dialecte a1); *hiré* (a2, b1, b2) : « Gens ! » ;

soit par le terme de parenté :

1. *[illegible]* (c) : « Hé petit. — Père ? »
2. *[illegible]* (b1)(1) :

« Le manioc est brûlé ; mon frère le gratte pour le manger. Frère ! Gratte ! »

Les indigènes ressentent très vivement l'incommodité du système, surtout lorsqu'ils sont en contact avec des blancs. Ceux d'entre eux qui fréquentent par intermittence les postes de la Ligne Rondon ont très rapidement adopté les noms brésiliens qu'ils entendent prononcer autour d'eux, et ils se sont — ou ont été — baptisés Julio, José Maria, Luiza, Iracema, etc., en apportant d'ailleurs à ces surnoms d'étranges déformations. Parfois même, il s'agit de sobriquets tels que Lebre (lièvre), Assucar (sucre), ou Cavaignac (la taille de barbe illustrée par le fameux général). Plusieurs indigènes ont conservé ce dernier nom, perpétuant ainsi, en pleine brousse, le souvenir de l'époque où Rondon vécut et grandit.

Nous pourrions utiliser ces noms pour les désigner dans le courant de cette étude, ou encore leurs noms véritables tels que nous avons pu, dans certains cas, les reconstituer : mais ces noms brésiliens ne sont portés que par la petite minorité d'indigènes qui sont en contact avec les postes de la Ligne Rondon ;

---

(1) Il faut préciser la façon dont ces textes, et ceux qui suivent, ont été obtenus. Nous n'avons eu le secours d'aucun interprète. A l'époque de notre séjour, il n'en existait d'ailleurs qu'un, indien Nambikwara éduqué loin des siens par les Pères jésuites, et que nous n'avons malheureusement pu employer. Les indigènes en contact avec les postes de la ligne télégraphique utilisent, dans leurs relations avec les employés Parecí ou brésiliens, une sorte de « sabir » formé d'environ quarante mots, pour partie indigènes et pour partie portugais. Cette langue franque, accompagnée de nombreux gestes, a servi d'introduction. Au bout de trois mois environ, nous étions parvenus à une connaissance grossièrement empirique du Nambikwara proprement dit, nous permettant de nous faire comprendre des indigènes, et de suivre approximativement une conversation. Ce résultat n'aurait pu être atteint sans l'inlassable bonne volonté des informateurs, toujours prêts à échanger des mots (Nambikwara contre français ou portugais) et à développer les points obscurs par l'usage d'une mimique appropriée. Travaillant avec ces moyens de fortune, nous avons, soit noté au passage des fragments de conversation qui ne nous étaient pas adressés, soit recueilli des informations sous la dictée. Dans les deux cas, l'interprétation du texte était reprise, par la suite, avec des informateurs. Il va de soi qu'un sens établi de façon aussi superficielle n'est pas à l'abri d'inexactitudes qui peuvent être parfois grossières. Nous ne les publions pas pour leur signification littérale, souvent sujette à caution, mais plutôt à cause de l'impression fruste de la vie et de l'atmosphère indigènes qu'ils aident, tout de même, à reconstituer. Pour les transcriptions, nous sommes redevables à M. Paul L. Garvin de celles qu'il a établies à l'aide de nos notes de voyage, et qu'il utilise dans son *Esquisse du système phonologique du Nambikwara-Tarundé*, qui paraît dans le Journal de la Société des Américanistes de Paris, 1948.

et les noms authentiques nous manquent dans un très grand nombre de cas. De toute façon, le procédé serait infidèle à la réalité. Car le point remarquable est que, dans la vie quotidienne, on n'entend prononcer aucun nom. Il nous semble donc plus conforme à l'atmosphère indigène de nous abstenir, dans le courant de ce travail, d'utiliser des noms pour désigner les individus, et nous nous contenterons de symboles indiquant le sexe, le groupe, et la place dans le groupe de l'individu considéré (pour chaque groupe, respectivement *A, B, C;* majuscule pour un homme, minuscule pour une femme, suivi d'un chiffre identifiant le sujet.)

Toutefois, comme on vient de l'indiquer, il nous a *été* possible, pour le groupe *a1,* de recueillir une liste complète de noms, et voici comment : un jour que nous jouions avec un groupe d'enfants, l'une des fillettes fut frappée par une camarade ; elle vint aussitôt se réfugier auprès de nous, et se mit, en grand mystère, à nous murmurer quelque chose à l'oreille, que nous ne comprîmes pas, et que nous fûmes obligés de nous faire répéter à plusieurs reprises, si bien que l'adversaire s'aperçut du manège, et, manifestement furieuse, arriva, à son tour, pour livrer ce qui parût être un secret solennel : après quelques hésitations et questions, l'interprétation de l'incident ne laissa pas subsister de doute. La première fillette était venue, par vengeance, nous donner le nom de son ennemie, et quand celle-ci s'en aperçut, elle communiqua le nom de l'autre, en guise de représaille. A partir de ce moment, il fut très facile, bien que peu scrupuleux, d'exciter les enfants les uns contre les autres, et d'obtenir de chacun d'eux le nom de tous les autres. Après quoi, une petite complicité ainsi créée, ils nous donnèrent, sans trop de difficulté, les noms des adultes. Lorsque ceux-ci découvrirent nos conciliabules, les enfants furent fortement réprimandés, et la source de nos informations tarie. Par ailleurs, un jour de grande confiance, *A1* nous donna les noms de ses parents et de ses arrière grands-parents, si bien qu'en fin de compte la liste de noms propres recouvre un total de cinq générations :

1. Mère de la mère de *A1*...	*Arigüédedum.*
2. Père du père de *A1*......	*Iritilim, Irigudum.*
3. Mère du père de *A1*......	*Etpaigìnglum.*
4. Père de la mère de *A1*....	*Iglpìtulum.*
5. Père de *A1*..............	*Arakìdedum.*
6. Mère de *A1*..............	*Tagadrum.*
7. *A1*......................	(manque.)
8. *a2*......................	*Gyéndarum.*
9. *a3*......................	*Udéjerekanora.*
10. *a4*.....................	*Uatrakanora.*
11. Mère de *a4*.............	*Uairam.*
12. Père de *a4*.............	*Niepamírum.*
13. *a5*.....................	*Gúendarékinara.*

14.	*A6*	*Tajriien.*
15.	*a7*	*Nariien, Nitanidjkinere.*
16.	*a8*	*Tajrikinera.*
17.	*a9*	*Tajrikinera.*
18.	*A10*	*Nikkoerekinddets.*
19.	*a11*	*Seli?itirokajen.*
20.	*a12*	*Seli?itikinera.*
21.	*A13*	*Tareacharen.*
22.	*a14*	*Njiaolen.*
23.	*A15*	*Nikikitara.*
24.	*A16*	*Njoaliaskirara.*
25.	*A17*	*Kajikaren.*
26.	*a18*	*Sonadeakaren.*
27.	*a19*	*Sonadeakenera.*
28.	*a20*	*Sonadeakarikiritaru, Kjatorikinera.*
29.	*A21*	*Karlileja.*
30.	*a22*	*Itattnjileta, Idonerikinera.*
31.	*a23*	*Kjetikitara, Kyhtitadeoukinera, Karlikinera.*

Comme on le voit par cette liste, il existe deux catégories de noms. Les adultes possèdent un nom qui leur est propre. Les enfants sont nommés d'après leurs parents : fils, ou fille, de un tel. Le nom utilisé dans ce cas est généralement celui de la mère (*a5*/*a12* (mais qui n'est pas une enfant), *A16*/*a19*/*a20*); mais pas toujours : *a8* et *a9*, dont la mère est morte, sont appelées toutes deux d'après leur père, filles de *Tajriien*. A propos de *a23*, qui est un petit bébé, un grand flottement se manifeste chez nos informateurs (il ne faut pas oublier que ce sont des enfants, et que leurs renseignements sont incertains), et le nom de *Karlikinera*, fille de *Karlileja*, son père, a été recueilli, bien que sa mère soit vivante. Mais, comme on le verra plus loin, *A21*, *a22* et *a23* se trouvent, pendant notre séjour, confondus dans le même état de marge. D'autre part, le fait que les noms de *Kjatorikinera* et de *Idonerikinera* aient pu être recueillis pour *a20* et *a22* suggère qu'elles ne sont pas filles de *a18*, mais cousines parallèles de ses filles. Si tel n'est pas le cas, les deux noms peuvent faire partie d'une collection, ou avoir été attribués à tort à leurs titulaires supposés.

Les adolescents reçoivent leur nom du chef au moment de la puberté. L'imposition du nom est un point sur lequel nous reviendrons ultérieurement. Le fait que certains adultes soient désignés dans notre liste par un moyen teknonymique s'explique sans doute par l'ignorance de nos informateurs de leur nom véritable. Néanmoins, il faut remarquer que, dans les deux cas en cause, *a12* est une femme enceinte et *a22* une femme qui allaite. Toutes deux se trouvent soumises à des prohibitions complexes. Une interdiction spéciale pèse peut-être sur le nom d'individus placés dans certaines situations.

Quoi qu'il en soit, ce sont les seuls noms que nous ayons pu obtenir et, respectant la prohibition qui les couvre, nous ne les utiliserons pas plus, dans le courant de cet exposé, qu'ils ne le sont dans la vie quotidienne des Indiens Nambikwara. Nous donnerons maintenant quelques indications sur les individus composant le groupe étudié.

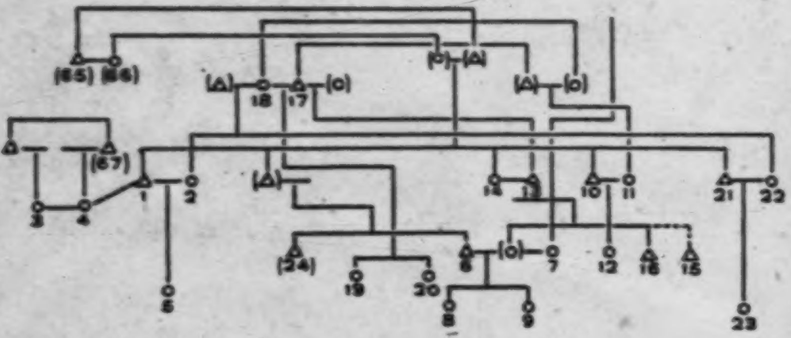


Fig. 11. — Composition généalogique du groupe a1.

A1. — Le chef du groupe. C'est un homme d'environ 35 ans, marié à trois femmes : *a2*, dont il a une fille *a5*, et *a3* et *a4*, l'une et l'autre filles de « sœur », sans enfant.

A1 est remarquablement intelligent, conscient de ses responsabilités, actif, entreprenant et ingénieux. Lorsque nous allions visiter son village, il ne devait pas hésiter à suivre un nouvel itinéraire, inconnu de lui, parce que nos chevaux ne pouvaient passer par la piste habituelle; et quand nous arrivions au village, nous trouvions les piquets nécessaires pour attacher les bœufs et les chevaux, qu'il avait fait planter par une corvée envoyée quelques heures à l'avance.

Son attitude vis-à-vis de l'écriture est très révélatrice. Il a immédiatement compris son rôle de signe(1), et la supériorité sociale qu'elle confère; aussi nous a-t-il réclamé un bloc-note et un crayon, et nous sommes pareillement équipés quand nous travaillons ensemble. Il ne me communique pas verbalement les informations que je lui demande, mais trace sur son papier des lignes sinueuses et me les présente, comme si je devais lire sa réponse. Mais lui-même est à moitié dupe de sa comédie; chaque fois que sa main achève une ligne, il l'examine anxieusement, comme si la signification devait miraculeusement en jaillir, et chaque fois, la même désillusion chagrine se peint sur son visage. Mais il n'en convient pas; et il est tacitement entendu, entre nous, que son grimoire possède un sens que je feins de comprendre; naturellement, le commentaire verbal suit presque immédiatement, et me dispense de réclamer des éclaircissements très nécessaires. Quand nous parlerons du commandement, nous aurons à revenir sur certains aspects de cette demi-mystification.

---

(1) Les Nambikwara du groupe *a* ignorent complètement le dessin, si l'on excepte quelques traits géométriques sur des calebasses. Pendant plusieurs jours, ils ne surent que faire du papier et des crayons que nous leur distribuions. Peu après, nous les vîmes fort affairés à tracer des lignes ondulées. Ils imitaient en cela le seul usage qu'ils nous voyaient faire de nos bloc-notes, c'est-à-dire écrire, mais sans en comprendre le but et la portée. Ils appelèrent d'ailleurs l'acte d'écrire : iekariukedjutu (*a1*), c'est-à-dire «faire des raies», ce qui présentait pour eux un intérêt esthétique :

(3) *Kékikágnere mã?jene* (*b1*).
Faire des raies, c'est joli.

Les dessins reproduits fig. 19 constituent donc une innovation culturelle inspirée par nos propres dessins.

C'est un précieux informateur, qui comprend les problèmes, perçoit les difficultés, et s'intéresse au travail; mais ses fonctions l'absorbent souvent, et il disparaît pendant des journées entières pour une expédition de chasse, une reconnaissance d'itinéraire ou une localisation d'arbres à graines ou à fruits mûrs. D'autre part, ses femmes l'appellent souvent à de tendres jeux amoureux auxquels il se laisse volontiers entraîner.

D'une façon générale, son attitude traduit une logique, une continuité dans les desseins, très exceptionnelle chez les Nambikwara, souvent instables et fantasques. Placé dans d'autres conditions, et avec d'autres moyens, il pourrait être un organisateur de valeur. C'est ce qu'il est, d'ailleurs, seul responsable des destinées de son groupe qu'il conduit avec compétence, bien que dans un esprit parfois utopique.

Le père et la mère de *A1* sont morts. Mais le frère de son père et la sœur de sa mère, qu'il appelle *ahyínosu* et *aˀkénosu*, vivent dans le même village (*A65* et *a66*).

a2. — Environ 30 à 35 ans. L'aînée des femmes de *A1*, mère de *a5*, fille de *a18* et d'un père mort. Elle est sérieuse, travailleuse, un peu sèche dans les relations sociales. Dans le triple ménage de *A1*, elle joue le rôle de la gardienne du foyer, et on la voit toujours occupée à quelque tâche culinaire ou artisanale. Elle renseigne peu volontiers, mais quand elle accepte de le faire; ses informations sont claires et précises. C'est toujours à elle qu'on a recours pour trancher les cas épineux, compléter un vocabulaire de parenté, répondre à un interrogatoire systématique.

a3. — Vigoureuse fille d'une vingtaine d'années, épouse secondaire de *A1*. Sa mère (*a63*), *arindesu* de *A1*, *akmínosu* de *a2*, est actuellement mariée à un *asukesu* de *A1*. Son père, mort, était frère du père de *a4*.

Elle est exubérante, toujours de bonne humeur, prête à accompagner son époux dans les plus dures expéditions, capable de porter de lourds fardeaux. C'est une véritable «force de la nature»; physiquement, elle n'est pas sans charme, rieuse et pleine de santé. Comme informatrice, elle est vague, pratiquement inutilisable.

a4. — Environ 17 ou 18 ans, la plus jeune des épouses de *A1*. Son père et sa mère (*A67* et *a68*) sont vivants, *asuínosu* et *a'éjnosu* de *A1*, *oyénsosu* et *assétasu* de *a2*. Elle est jolie, coquette et provocante, ne se livre à aucune activité appréciable, sauf en voyage, où elle se montre collaboratrice active de son époux. Elle parle volontiers, rit beaucoup, se montre très curieuse de nos vêtements, ustensiles, façon de manger et de vivre. Totalement inefficace comme informatrice.

a5. — 8 à 9 ans. Fille de *A1* et de *a2*. Elle présente un prognathisme sous-nasal fortement marqué, et porte, à la joue gauche, une sorte de petite caverne bourgeonnante, sans doute due à un ulcère tropical. C'est une enfant très calme et très aimable, sensible à nos avances, mais qui, quand on l'ennuie, a de brusques colères ou des accès d'humeur sombre, pendant lesquels elle est inabordable. Le reste du temps, elle aime notre société et collabore volontiers au travail ethnographique.

A6. — Environ 30 ans : c'est le fils d'un frère aîné disparu de *A1*; il appelle son oncle paternel « père », la femme *a2* de celui-ci, « mère », et la petite *a5*, « sœur ». D'un premier mariage avec une fille de la sœur de son père (*a14*), morte, il a deux enfants (*a8* et *a9*); il est actuellement remarié (avec *a7*). Par ailleurs, il est vaniteux, satisfait de lui-même, peu intelligent, très bon père et très épris de sa jeune femme avec laquelle on le trouve toujours tendrement enlacé. C'est un informateur prolixe, mais lourd et sans nuance.

a7. — Jolie femme d'une vingtaine d'années, peut-être moins; jeune épouse du précédent. Ses parents sont vivants et se trouvent, dit-elle, au village. Elle est *asintu* de *A1* et *a2*, *arindesu* de *a3* et *a4*, *assétasu* de *a5*. Elle est sotte, égoïste, exclusivement intéressée par elle-même; se considérant, d'ailleurs, comme exceptionnellement séduisante, ce qui paraît être (du point de vue indigène, s'entend), très exagéré. Elle refuse systématiquement de témoigner le moindre intérêt aux deux filles de son mari, se conduit très amoureusement vis-à-vis de celui-ci.

a8 et *a9*. — 6 ans environ, et 2 ans, filles du premier mariage de *A6* et filles de la fille morte de *a14*. Les deux enfants sont pratiquement abandonnées à elles-mêmes. Leur belle-mère ne s'en occupe pas; leur père prend soin d'elles quand les travaux masculins, et sa femme, lui en laissent le loisir. Leur grand-mère est leur principale ressource, et c'est vers elle qu'elles courent lorsqu'elles se sont fait mal, ont peur, faim ou soif. Mais elle-même est absorbée par les soins de son fils, de son beau-fils (*A15*) et de son mari; et bien souvent, le bébé est négligé pendant des journées entières, couvert de cendres et d'ordures, à moins qu'une femme quelconque du groupe, prise de pitié ou simplement agacée, ne l'empoigne et ne lui donne un bain. Le plus souvent, c'est sa grande sœur, précocement mûrie, qui prend soin d'elle, la porte, bien qu'elle soit à peine plus grande, la nourrit et la nettoie. L'une et l'autre sont des enfants charmantes, gaies et avides de caresses comme ceux qui en sont habituellement privés. Leur sort est une grosse préoccupation pour la communauté. Sous ce régime de vie dure et constamment absorbée par de menues tâches dont chacune est tout un labeur, on peut difficilement assumer des charges autres que les siennes propres; et ces enfants délaissés sont un perpétuel sujet d'irritation, dont, même quand on les soigne, ils sont souvent les victimes. A maintes reprises, nous avons été pressentis pour savoir si nous ne prendrions pas la plus jeune des enfants en charge. On nous l'eût remise avec allégresse et soulagement. Le bébé était si délicieux que nous nous serions laissés tenter si la perspective de nous voir chercher, au retour, une mauvaise querelle par le Service de Protection des Indiens, ne nous en avait, très raisonnablement, dissuadés.

A10. — Environ 40 ans. Il est *alónsu* de *A1*, *ajúnkedisu* de *a2*, *ahyínosu* de *a5*, marié avec *a11*. Ses parents sont morts. Il est aimable et grimaçant, souffre d'une hernie qu'il dissimule sous un lambeau d'étoffe pendant à sa ceinture. Son activité s'en trouve considérablement diminuée. Peu intéressé par notre travail, et peu empressé à comprendre les questions et à informer.

a11. — Environ 40 ans. Épouse du précédent. C'est une «sœur» de *a2*, une «épouse» de *A1*, une «mère» de *a5*. Elle est obscure, acharnée et laborieuse, et ne révèle sa nature heureuse qu'à l'occasion des chants et des danses, où elle excelle. On la voit toujours occupée à quelque besogne artisanale, pour lesquelles elle semble éprouver une prédilection : taillant ou polissant des disques de coquille ou de coquillage, les forant ou les enfilant, frottant des pendants d'oreille ou des bracelets. Elle parle peu, se laisse totalement absorber par son travail. C'est une épouse et une mère, et une remarquable informatrice pour tous les détails de la culture matérielle.

a12. — Fille des deux précédents, approximativement 22 ans; elle est l'épouse de *A73*, qui l'a abandonnée pour vivre avec deux femmes *a74* et *a75*. De ce fait, elle est retournée à la charge de ses parents, et doublement, car elle est enceinte. Elle est placide, souriante, et apathique. Elle se trouve éloignée de la vie collective par son état et par une douloureuse infection des yeux, qui la frappe la première parmi les membres de son groupe, dont plusieurs seront ultérieurement atteints par l'épidémie.

A13. — Environ 40 ans. Fils de *A18*, «frère», par conséquent, de *a2*, «beau-frère» de *A1*, dont il a épousé la sœur aînée *a14*. Toujours joyeux, actif et docile, c'est l'homme de confiance de *A1*, son messager préféré, le compagnon qu'il choisit pour toute tâche compliquée. Il est travailleur, un peu maniéré dans ses attitudes, et, comme informateur, complaisant, très prolixe et pas toujours clair ni compréhensif.

a14. — Environ 40 à 45 ans. Épouse du précédent, vraie sœur de *A1*, mère de *A16*. Elle est influente, active, travailleuse, d'abord assez rude, mais en réalité complaisante et compétente. Elle exerce une réelle autorité sur les autres femmes du groupe, par son esprit d'initiative et son allant. C'est la grand'mère de *a8* et *a9*, qu'elle nourrit et dont elle s'occupe fréquemment. Non seulement elle est bonne informatrice, mais prend parfois elle-même des initiatives didactiques. Elle aime les chants et les danses.

A15. — Environ 15 ans. Il est orphelin; son père était frère de *A13*, qui l'a recueilli. Garçon doux, tranquille, assez timide.

A16. — 7 ou 8 ans; fils de *A13* et de *a14*, «époux» de *a5*. C'est un enfant vif et curieux; sa mère lui refuse rarement quelque chose, et il la tyrannise volontiers. Elle est manifestement fière de lui et lui passe beaucoup de caprices. Un jour, elle est venue nous demander de lui apprendre à lire. Les tentatives ne sont pas très encourageantes. Il prend les leçons comme un jeu et se refuse à appréhender les lettres comme des formes déterminées; elles sont pour lui interchangeables, et il les gratifie à tour de rôle de tous les sons dont il dispose dans son vocabulaire.

A17. — Entre 50 et 55 ans, c'est le doyen du groupe; il en est conscient et tire une certaine vanité de n'avoir autour de lui que des «fils» ou des «filles», des «gendres» et des «brus», des petits-enfants et arrière-petits-enfants. Il est physiquement robuste, aimable, joyeux et bavard; très enclin aux plaisanteries érotiques. Il informe volontiers, avec une extrême bonne volonté et une volubilité intarissable. Mais ses explications ne sont pas toujours claires, et il est nécessaire de se laisser guider par sa fantaisie un peu incohérente.

a18. — Environ 45 ans; épouse du précédent, mère de *a2* et de *a22*. C'est une femme sérieuse, travailleuse, dévouée à son mari et à ses enfants; elle rit peu, parle seule, est toujours affairée à quelque besogne. Ses informations sont rares, mais solides.

a19. — Une dizaine d'années. Fille des précédents. Très jolie fille, encore une enfant chez qui s'esquissent à peine les premiers signes de la puberté. Elle a dans le groupe une position de «mère», ainsi que sa petite sœur *a20*. C'est une enfant brutale et parfois violente, qui adopte à notre égard une attitude confinant à l'hostilité. Son langage est cru, et elle se livre volontiers aux plaisanteries les plus osées. Cette attitude s'explique, au moins partiellement, comme on le verra plus loin, par sa situation d'âge.

a20. — Fillette de 5 ou 6 ans, sœur de la précédente; ses contemporains, et même des adultes, l'appellent «mère». Elle est parfaitement insupportable; prétentieuse, maniérée, intarissablement avide de présents ou de distractions.

A21, a22, a23. — Il est difficile de caractériser ces 3 individus, qui vivent, pendant presque tout le temps de notre présence, dans un état de ségrégation silencieuse presque absolu. Le bébé ***a23*** n'est pas encore sevré, et l'état de couvade devait se terminer à la fin de notre séjour. Nous décrirons ultérieurement les opérations qui sanctionnèrent le retour à la vie commune. ***A21***, 35 à 40 ans, est le frère de ***A1***; ***a22***, environ 18 ans, la sœur de ***a2***. ***A21*** devait mourir noyé pendant une de nos absences. Le bébé a 12 à 18 mois.

Comme nous l'avons dit plus haut, le groupe restreint, tel qu'il vient d'être décrit, s'est temporairement réuni à d'autres bandes similaires, ou s'est temporairement aggloméré d'autres groupes familiaux. C'est ainsi qu'aux 6 «feux»[1] composant le groupe stable s'ajoutent par intermittence :

Feu 7 (*24 à 28*). — Cinq individus, à savoir : ***A24***, «fils» (d'un frère aîné) de ***A1*** (20 à 25 ans), époux de ***a25*** (18 à 20 ans), leur bébé ***a26*** (2 ans environ), le père ***A27*** (50 ans environ) de ***a25***, et le frère ***A28*** (12 ans environ) de celle-ci.

Feu 8 (*29 à 37*). — Huit individus, à savoir : ***A32***, chef du groupe composé par les feux 7, 8 et 9. Environ 40 ans, *asukosu* de ***A1***; ses cinq femmes, soit ***a33***, ***a34***, ***a35***, ***a36***, «sœurs» entre elles (18 à 25 ans), et leur «mère» ***a37*** (40 ans environ), plus les 3 enfants de cette dernière, ***a30*** et ***A31*** (8 à 11 ans) et ***a29*** (2 ans environ).

Feu 9 (*39 à 41*). — Quatre individus, soit deux ménages, dont les relations de parenté sont obscures. ***A38*** (50 ans environ), «frère» de ***a2***, et son épouse ***a39*** (45 ans environ), «sœur» de ***A1***; et ***A40*** (30 ans environ), «frère» de ***A1***, et son épouse ***a41*** (30 ans environ), «sœur» de ***a2***, l'un et l'autre «père» et «mère» de ***a5***.

Feu 10 (*42 à 47*). — Six personnes, à savoir : ***A42*** (30 ans environ), *asukosu* de ***A1***; ses deux femmes, l'une ***a43*** (35 ans environ), «sœur» de ***A1***, et l'autre ***a 4*** (18 ans environ), «nièce» de ***A1***, et trois enfants. ***A45*** et ***A46*** (9 à 12 ans) et ***a47*** (2 à 3 ans).

---

[1] Comme l'analyse suivante le montre, le groupe familial restreint chez les Nambikwara est assez difficile à définir. La notion empirique de foyer nous semble la plus pratique et la plus claire. Elle désigne l'ensemble des individus qui se réunissent le soir et dorment autour du même feu. Dans le groupe a1 (restreint) précédemment étudié, on a, de ce point de vue, six feux, soit : I (1 à 5); II (6 à 9); III (10 à 12); IV (13 à 16); V (17 à 20); VI (21 à 23).

Feu 11 (*48 à 50*). — Trois individus, soit : *A48*, «frère» de *A1* et «époux» de *a2* (environ 35 ans), sa femme *a49* (environ 35 ans), «épouse» de *A1* et «sœur» de *a2*. L'un et l'autre sont par conséquent «père» et «mère» de *a5*, et leur enfant *a50* est sa «sœur» (3 à 4 ans).

Feu 12 (*51 à 56*). — Six personnes, soit : *A51* (40 ans environ), «frère» de *A1* et *ajiénkadíns* de *a2*, sa femme *a52*, «sœur» de *a2* (environ 40 ans), et quatre enfants, *a53* (14 ans) et *A54*, *a55* et *A56* (6 à 10 ans).

Feu 13 (*57 à 61*). — Cinq personnes, comprenant : *A57* (environ 45 ans), frère de *A69*, et *asíkosu* de *A1*, «frère aîné» de *a2*; ses deux femmes, l'une *a58*, «sœur» de *A1*, l'autre *a59*, sa «fille» (20 et 30 ans), et deux enfants, *A60* et *A61* (3 et 7 ans), l'un et l'autre «époux» de *a5*.

Feu 14 (*62 à 66*). — Cinq personnes, soit : *A62* (environ 42 ans), *asíkosu* de *a1* et *akenánosu* de *a2*, sa femme *a63*, «sœur» de *A1* et de *a58*, et mère de *a3* (40 ans environ), leur enfant *a64* (5 ans environ) et deux personnes que *A1* appelle «père» et «mère», soit *A65* (50 ans environ) et *a66* (50 ans environ), qui vivent au foyer de leur «fille» *a63*.

Feu 15 (*67 à 70*). — Quatre personnes formant deux ménages : *A67*, «époux» de *a2* et appelé *asoúnosu* par *A1* parce qu'il est le père de son épouse *a4*, et *a68*, *aséitasu* de *a2*, mais appelée *a?ĩnosu* par *A1* parce qu'elle est la mère de son autre femme. Et *A69* (environ 28 ans), «frère» de *A42* et *asíkosu* de *A1*, marié à *a70* (25 ans environ), parenté indéterminée.

Feu 16 (*71 et 72*). — *A71* (environ 30 ans), «frère» de *A28* et son épouse *a72* (environ 20 ans), «fille» de *A13* et de *a14*.

Feu 17 (*73 à 75*). — *A73* (environ 30 ans), ancien époux de *a12*, qu'il a abandonnée, et ses 2 femmes *a74* et *a75* (20 à 25 ans), «sœurs» de *a5*.

⁂

RÈGLES DE RÉSIDENCE.

Les phénomènes de distribution spatiale ne semblent pas présenter une signification spéciale dans des groupes essentiellement nomades. Nous donnons néanmoins le plan de répartition des familles dans le *campement nomade* (carte I), et dans le *village d'hivernage* (carte II) pour le groupe restreint, et le plan de répartition des familles ou des feux en *campement semi-permanent* pour l'agglomération la plus nombreuse (carte III).

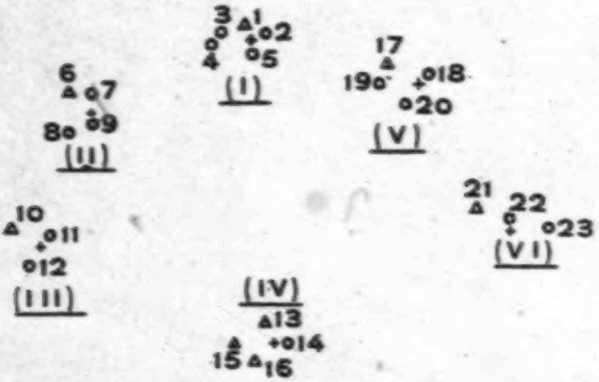

(I)
(II)
(III)
(IV)
(V)
(VI)
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23

Fig. 12. — Emplacement des feux (+) et des groupes familiaux (Δ : homme; O : femme) dans le campement nomade.

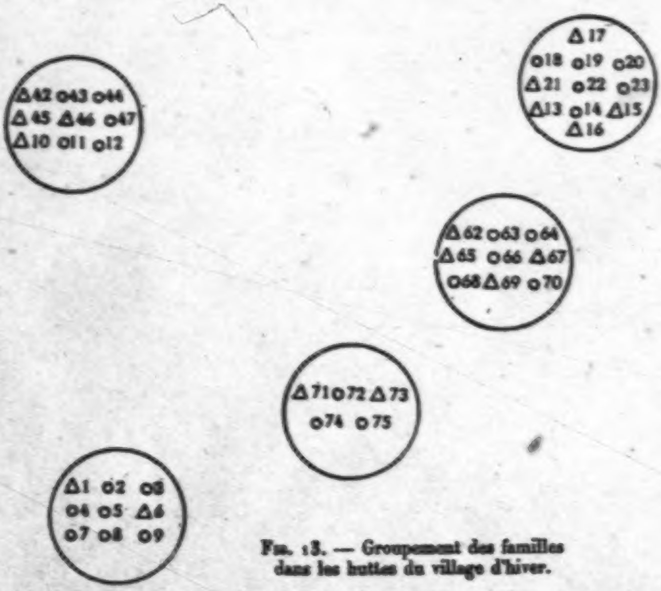

Δ17
o18 o19 o20
Δ21 o22 o23
Δ13 o14 Δ15
Δ16
Δ42 o43 o44
Δ45 Δ46 o47
Δ10 o11 o12
Δ62 o63 o64
Δ65 o66 Δ67
o68 Δ69 o70
Δ71 o72 Δ73
o74 o75
Δ1 o2 o3
o4 o5 Δ6
o7 o8 o9

Fig. 13. — Groupement des familles dans les huttes du village d'hiver.

L'examen de ces cartes appelle plusieurs remarques.

(1) Le campement nomade obéit généralement à des règles fixes pour la répartition des individus autour des «feux», mais non pas pour la distribution des «feux» dans l'espace. Les feux 1 à 6 ne sont pas distribués de

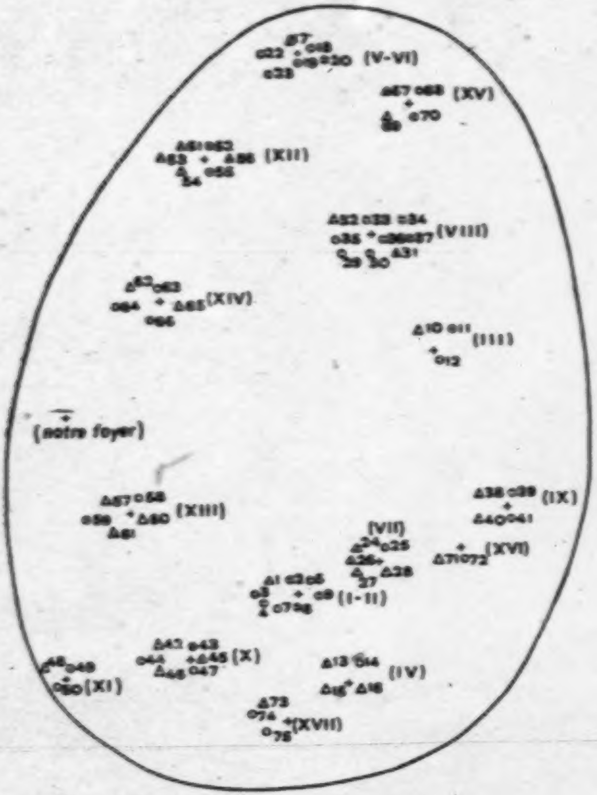


Fig. 14. — Répartition des familles en résidence temporaire.

la même manière dans le campement nomade (I) et en campement général (III); en fait, dans ce dernier cas, les familles sont arrivées les unes après les autres, voyageant en groupe de deux ou trois, ou séparément, et sont venues occuper les emplacements disponibles. Néanmoins, quand le groupe restreint voyage en un seul bloc, son campement est *généralement* conforme à la distribution donnée dans la carte I, qui reproduit un campement maintenu pendant un mois.

(2) La distribution des feux de campement ne reproduit pas la répartition des familles dans les huttes du village d'hiver. Cependant on observera que les membres des feux 1 et 2, qui occupent une même hutte, campent aux côtés les uns des autres dans la carte I, et autour du même feu dans la carte III

(mais, à ce moment, *A6* est absent et sa famille rallie le feu de son «père»). De même, les feux 4, 5 et 6, juxtaposés sur la carte I, cohabitent pendant l'hivernage (carte II); mais dans ce dernier cas, il y a séparation complète lors de la rencontre générale. Il est vrai qu'à ce moment, *A21* vient de mourir, sa femme et son bébé ont rallié le feu maternel, et le groupe de 6 personnes est arrivé en retard à la réunion, après un voyage isolé. Les feux 16 et 17, réunis à l'hivernage (II), sont nettement isolés en campement (carte III); de même pour les feux 14 et 15 et pour les feux 3 et 10.

(3) Lorsque plusieurs familles se réunissent autour du même feu, il ne semble pas possible de dégager des règles de résidence, ce qui semble confirmer l'impossibilité d'obtenir des informateurs une réponse claire à la question de savoir si, après le mariage, les jeunes ménages s'établissent séparément, ou restent auprès des parents de la femme ou du mari. Dans deux cas, on voit des filles rallier le feu de leurs parents : *a12*, abandonnée par son mari, et *a22* au moment de son veuvage. Le ménage du feu 4 réside, pendant l'hivernage, auprès des parents du mari; et le ménage 6 auprès des parents de la femme (feu 5 dans les deux cas). A ce moment également, le feu 2 s'installe dans la hutte du «père» du mari. Enfin, dans deux cas, on voit des parents, inaptes à la lutte économique par l'âge ou par le veuvage, s'installer au feu de leur fille : ainsi *A65* et *a66*, et *A27* avec son fils *A28*. Tout cela offre un spectacle extrêmement confus, et ce n'est pas le seul cas où le sociologue se sent, chez les Nambikwara, découragé de dégager des règles fixes. Dans un cas tel que celui des règles de résidence, les réponses des indigènes, et l'étude des faits, peuvent faire conclure que ces règles n'existent pas, mais une telle conclusion ne doit être accueillie qu'avec les plus extrêmes réserves. Nous aurons, à plusieurs reprises, à insister sur le fait que, dans une société dont la base démographique s'est effondrée dans un espace de temps très court, les règles traditionnelles peuvent se trouver obnubilées par la nécessité de résoudre des cas qui sont devenus, par la force des choses, individuels et concrets. Chez des peuples qui vivent dans des conditions de vie aussi dures, une certaine distribution en associations élémentaires d'individus de sexe et d'âge différents peut être décisive pour assurer les moyens d'existence de chacun d'eux. Beaucoup de combinaisons familiales semblent ainsi résulter de nécessités immédiates. Il se peut aussi que les règles existent, et se fondent sur des raisons sociologiques qui nous ont échappé. Une société constituée de bandes errantes qu'on ne retrouve jamais, à quelques semaines d'intervalle, avec la même composition parce que certains membres ou familles ont fait scission, tandis que d'autres sont venus s'agréger; dont les campements n'offrent jamais, d'un jour à l'autre, la même exacte distribution; dont les huttes d'hiver sont le plus souvent détruites pendant la saison sèche; qui se fuient, se chassent, s'attaquent entre elles en de fréquents conflits, et dont le moins qu'on puisse dire est qu'en période de paix, elles s'évitent; dont

la culture matérielle, réduite au strict minimum, ne met en œuvre que des techniques rudimentaires où les différenciations sociales ne peuvent s'inscrire; une telle société offre au sociologue une matière sans cesse mouvante et fuyante, et plutôt insaisissable. Dans de très nombreux cas, ses lois d'organisation échappent à l'analyse et, à supposer qu'elles existent, ne pourraient être découvertes qu'à l'occasion de séjours s'étendant, non seulement sur la période de la vie nomade, mais aussi sur celle de la vie sédentaire.

Groupe central et méridional, dialecte *b1 : tarúnde, mai̯mãde* (*b1*); *maméi̯ndeti* (*c*) *oái̯nderu, nikadétoru* (*a1*).

Nous avons partagé le campement des deux groupes *b1* et *c*. Ce dernier comprenait 17 personnes réparties en cinq feux. L'un et l'autre vaguaient dans la zone de la ligne de partage des eaux entre le Rio Tapajoz et le Rio Madeira (Vilhena). Nous reviendrons plus tard (1) sur les motifs complexes qui avaient pu pousser ces deux bandes, parlant des dialectes différents, et qui n'étaient même pas capables de se comprendre sans interprète, à se fondre pratiquement. Il semble que le groupe *b1* était composé des rares survivants d'une formation jadis importante et maintenant disparue, séjournant autrefois, en deux groupes distincts, sur les sources des affluents orientaux du Rio Roosevelt. Nous avons déjà essayé de chiffrer ces pertes, résultant de récentes épidémies (2). Le groupe *c* avait, sans doute, passé par les mêmes épreuves; de plus, sa position s'était trouvée compromise par des antagonismes avec d'autres bandes relevant du même dialecte, et qui avaient été autrefois leurs alliées. Une visite, à but commercial, d'indigènes apparentés, en provenance du Sud (membres du groupe connu sous le nom de *Kabiši*) devait, pour quelques jours, élever à trente et une personnes l'effectif du groupe *b1*. Voici sa composition à ce moment :

Feu 1 (*1 à 7*). — La famille du chef de bande. Le chef, *B1*, est âgé de 30 à 35 ans, et l'un des indigènes les plus intelligents qu'il nous a été donné de rencontrer; mais il l'est d'une façon très différente d'*A1*. Ce dernier est un personnage avisé et plein de ressources, toujours méditant quelque combinaison politique. Au contraire, *B1* n'est pas un homme d'action, mais plutôt un contemplatif, à l'esprit séduisant et poétique, et d'une riche sensibilité. Il a pleine conscience de l'inévitable décadence de son peuple, et cette conviction imprègne souvent ses paroles d'une subtile teinte de mélancolie :

(4) *i̯oãmditnʼẽ ni̯ãnai̯ne hẽni niho ãmdedni̯ẽn.* (*b1*)
Je faisais aussi la même chose, maintenant c'est fini

---

(1) Cf. p. 77.
(2) Cf. *plus haut*, p. 6.

dit-il, en évoquant des jours plus heureux, quand son groupe, loin d'être réduit à une poignée d'individus incapables de maintenir vivantes les coutumes traditionnelles, comprenait plusieurs centaines de participants fidèles à toutes les manifestations de la culture Nambikwara. Sa curiosité envers nos mœurs et envers celles que nous avons pu observer dans d'autres tribus, ne le cède en rien à la nôtre. Avec lui, le travail ethnographique n'est jamais unilatéral : il le conçoit seulement comme un échange d'informations, et celles que nous lui apportons sont toujours bienvenues. Souvent même, il nous demande — et conserve soigneusement — des dessins représentant des ornements de plumes, des coiffures, des armes, tels que nous les avons vus chez des peuplades voisines ou éloignées. Entretenait-il l'espoir de perfectionner, grâce à ces informations, l'équipement matériel et intellectuel de son groupe ? C'est possible, bien que son tempérament rêveur ne le poussât guère aux réalisations. Pourtant, un jour où nous l'interrogions sur les flûtes de Pan, pour vérifier l'aire de diffusion de cet instrument, il répondit qu'il n'en avait jamais vu, mais qu'il aimerait en avoir le dessin (à la différence du groupe *a*, le groupe *b* n'a pas de vraie flûte de Pan, mais des instruments faits de deux ou trois tuyaux d'égale longueur et donnant approximativement la même note, attachés ensemble avec du fil de coton et de la cire). A l'aide de notre croquis, il parvint à fabriquer un instrument grossier, mais utilisable.

B1 avait deux femmes : *b2*, 25 ans environ, mère de deux petites filles de 5 à 7 ans, *b4* et *b5;* et *b3*, plus âgée que lui (environ 40 ans), mère d'un garçon de 7 ans, *B6*, et d'une fille de 9, *b7*.

Feu 2 (*8 et 9*). — Un fils d'un frère décédé de *B1*, que celui-ci appelle donc «fils» (environ 25 ans), et sa femme de 18 ans environ, sœur de *B13;* pas d'indication sur le père et la mère.

Feu 3 (*10 à 12*). — *B10* est un frère de *B8*, et *B1* l'appelle également «fils». Sa femme, *b11*, parenté indéterminée, a environ 20 ans, et sa fille *b12* approximativement 6.

Feu 4 (*13 et 14*). — Ce ménage présente le seul cas certain de mariage oblique dans le groupe *b1*. *B13*, 25 ans environ, a épousé une fille de 16 ou 17 ans, *b14*, fille d'un fils décédé du frère décédé de *B1;* il l'appelle donc, comme prévu, *tarsite*.

Feu 5 (*15 à 17*). — Ces trois individus sont les derniers survivants d'un groupe apparenté et détruit par une épidémie. Après le désastre, ils se sont ralliés à la bande de *B1*. *B15*, environ 35 ans, est le frère de *b2*, donc *tarute* de *B1*. Sa femme, du même âge, *b16*, est sœur de *B1*, donc *ndedere* de *b2*. Leur fils, *B17*, a environ 5 ans. Les filles de *B1* l'appellent «mari», et il les appelle «femmes».

Les visiteurs. — Ils venaient de la région comprise entre les sources des affluents de la rive gauche du Juruena et de ceux de la rive droite du Guaporé. Tous étaient apparentés à leurs hôtes, et se distribuaient en trois générations. La plus vieille comprenait trois individus : *B18*, 50 ans environ, père de *B21*, *B25*, *B27* et *B29*; sa femme *b19*, du même âge, tante paternelle de *B1*; et le frère de celle-ci, *B20*, 40 ans. La génération suivante se composait, outre les enfants déjà cités de *B18* (de 20 à 30 ans), de *b26*, femme de *B25* (vers 20 ans); du mari de *b29*, *B28* (environ 25 ans); de la femme, *b22*, de *B21*, (même âge); de son frère *B24* (20 ans), tous deux enfants d'une sœur décédée de *B18*; et d'un veuf de 40 ans environ, *B30*, frère de *B15* et de *b2*, et qui avait été marié à une sœur de *B1*. La jeune génération n'était représentée que par deux enfants, *b23*, environ 7 ans, fille de *B21* et *b22*, et *b31*, environ 10 ans, fille de *B30*, mère décédée. [Pour l'ensemble des relations généalogiques, le lecteur voudra bien se reporter à la figure 15.

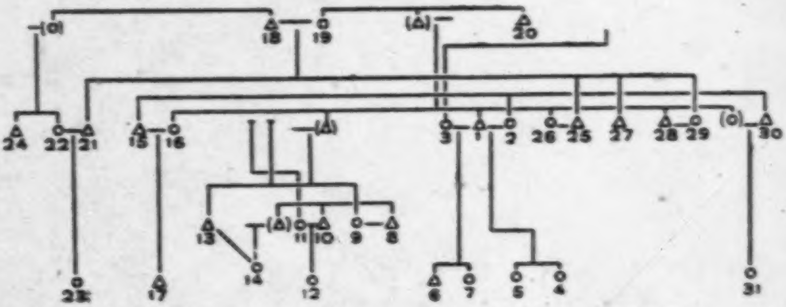


Fig. 15.

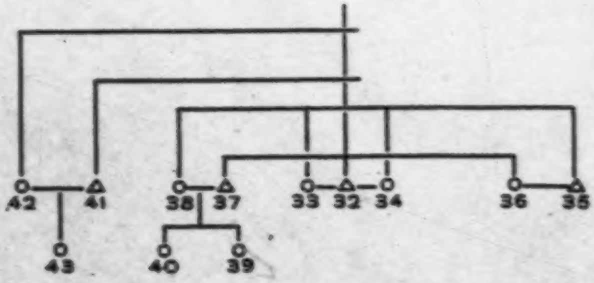


Fig. 16.

Groupe occidental, dialecte *b2 : tajate, lakôndé* (*b1/2*); *soyainte* (*c*).

Nous nous bornerons à donner le schéma généalogique de la composition de ce petit groupe (fig. 16), rencontré, pour quelques jours seulement, vers la ligne du partage des eaux qui sépare les bassins du Roosevelt et du Gi-Parana (*Tres Buritis*). Ses membres semblent être des survivants d'un groupe jadis important, les *tajate*.

Groupe septentrional, dialecte *c : sabàne* (*c*); *tamájinde* (*b1/2*); *toltera* (*a1/2*).

Nous n'avons pu établir la composition généalogique de ce groupe, en raison des difficultés linguistiques (le dialecte *c* ne paraît pas relever de la même famille que les autres) et de l'impossibilité consécutive où nous nous sommes trouvés de déterminer la position réelle, dans le système, d'individus désignés d'un même terme. Nous nous contenterons donc d'une analyse par foyers.

Feu 1 (*1 à 3*). — *C1*, 30 ans environ, et sa femme *c2*, 25 ans; lui, «frère» de *C6*, elle, «fille» de *c23*, leur fils, *C3*, a environ 10 ans.

Feu 2 (*4 et 5*). — *C4*, 40 [illegible]st le frère cadet de *C20* et de *c23;* sa femme *c5*, 25 à 30 ans, est appel[illegible]mme» par *C6*, «sœur aînée» par *c21*, et «fille» par *c23*.

Feu 3 (*6 à 10*). — Nous avons déjà analysé⁽¹⁾ la situation de parenté de *C6*, de sa femme *c7* (tous deux ont la trentaine), et de leurs enfants *c8* et *c9* (6 à 8 ans); le frère cadet de la femme, *C10*, environ 10 ans, vit avec eux.

Feu 4 (*11 à 14*). — *C11* a une cinquantaine d'années; il est appelé «frère aîné» par *C6*, *C4*, *C15*, *C20*, et *c23;* sa femme *c12*, environ 35 ans, est «fille» de *c23;* le jeune frère de celle-ci, *C14*, 17 ans environ, célibataire, vit avec eux ainsi que leur fillette de 7 ans, *c13*.

Feu 5 (*15 à 18*). — *C15*, 30 ans environ, est appelé «frère cadet» par *C20* et *c23;* sa femme *c16* est «fille» de *c23;* elle a un jeune frère, *C17*, environ 12 ans, et un bébé d'une vingtaine de mois, *c18*.

Feu 6 (*19 à 22*). — Le chef, ou plutôt, semble-t-il, le shaman du groupe *c*, est âgé de 30 à 40 ans, «frère» de *c23*. Ses dispositions sont amicales et mystérieuses. Nous le retrouverons plus loin⁽²⁾. Il a deux épouses, *c19* et

---

(1) P. 33 à 35.

(2) P. 103.

c21, très jolies filles de 17 ou 18 ans, «sœurs» du mari défunt de *c23*. On a donc ici, un bon exemple de polygynie sororale. La seconde femme a un petit garçon de 3 ans, *C22*.

Feu 7 (23 à 25). — La femme, *c23*, a passé 40 ans; elle est veuve et paraît jouir d'une grande considération. Ses nombreux «frères» l'approvisionnent ainsi que ses enfants, et comme *C20*, elle est apte à recevoir des révélations surnaturelles[1]. Elle a un fils, *C25*, environ 14 ans, et une fille, *c24*, environ 10 ans. On se reportera, à leur sujet, à la page 34.

Feu 8 (26 et 27). — Un jeune ménage d'environ 18 ans, dont les parents seraient morts, et que les aînés du groupe appellent «petits-enfants».

Feu 9 (28 à 30). — *C28*, 25 ans environ, est un «fils» de *C6*; sa femme, *c29* est plus âgée que lui (plus de 40 ans); elle est appelée «fille» par *c19* et *c21*, pourtant de loin ses cadettes; sa fille *c30* a environ 2 ans.

Feu 10 (31 à 33). —*c32*, environ 40 ans, est une sœur cadette de *c23*; elle a deux filles : l'aînée, *c31*, 17 ans environ, est mariée; la cadette, *c33*, encore un bébé. Le mari et son gendre sont absents; on les dit en voyage ensemble. Le groupe pourvoit aux besoins des 2 femmes.

Il convient d'ajouter à cette liste un visiteur, *C34*, environ 30 ans. Il est frère de *c12* et, pendant son séjour, il reçoit l'hospitalité du foyer n° 4.

LES RELATIONS INTERINDIVIDUELLES

MARIS ET FEMMES.

Pour bien comprendre l'attitude des deux sexes l'un par rapport à l'autre, il est indispensable d'avoir présent à l'esprit le caractère fondamental du couple chez les Nambikwara; c'est l'unité économique et psychologique par excellence. Non seulement, parmi ces bandes errantes, qui se font et se défont sans cesse, le couple apparaît-il comme la seule réalité stable (au moins théoriquement), mais c'est lui seul, aussi, qui permet d'assurer la subsistance de ses membres. Les Nambikwara vivent sous une double économie : économie de chasseurs et de jardiniers d'une part, économie de collecteurs et de ramasseurs de l'autre. La première est assurée par l'homme, la seconde par la femme. Tandis que le groupe masculin part pour une journée entière à la chasse, armé d'arcs et de flèches, ou travaillant dans les jardins pendant la saison des pluies, les femmes, munies du bâton à fouir, errent avec les enfants à travers la savane, et ramassent, arrachent, assomment, capturent, saisissent tout ce qui, sur leur route, est propre à servir à l'alimentation : graines, fruits, baies, racines, tubercules, œufs, petits animaux de toute sorte. A la fin de la journée, le couple se reconstitue autour du feu. Quand le manioc est mûr, et tant qu'il en reste, l'homme rapporte un fardeau de racines que la femme râpe et presse pour en faire des galettes (*uridasu*, *a1*), et quand la chasse a été fructueuse, on cuit rapidement les morceaux de gibier en les enfouissant sous la cendre brûlante du feu familial. Mais pendant 7 mois de l'année, le manioc est rare; quant à la chasse, elle est soumise à la chance, dans ces sables stériles où un maigre gibier ne quitte guère l'ombre et les pâturages des têtes de sources, éloignées les unes des autres par des espaces considérables de brousse semi-désertique. Aussi, c'est sur la collecte féminine que, le plus souvent, la famille devra subsister. Bien souvent nous avons assisté à (et parfois partagé) ces dînettes de poupée diaboliques qui, pendant la moitié de l'année, sont, pour les Nambikwara, le seul espoir de ne pas mourir de faim. Quand l'homme, silencieux et fatigué, rentre au campement et jette à ses côtés un arc et des flèches qui n'ont pu être utilisés, on extrait de la hotte de la femme un extraordinaire et attendrissant assemblage : quelques fruits orangés du palmier buriti (*eʔéru*, *a1*, *ëjiʔende*, *b1*, *ʔola*, *c*), deux grosses mygales venimeuses (*koraïeu*, *a1*, *kitende*, *b1*), de minuscules œufs de lézards et quelques-uns de ces animaux (*katïterien*, *a1*, *nagdde*, *b1*, *taliwe*, *c*), une chauve-souris, des petites noix de palmier *bacaiuva* (*wocheru*, *a1*, *likraiende*, *b1*) ou *uaguassu* (*aradikiu*, *a1*), une poignée de sauterelles (*tahadaru*, *a1*, *tagere*, *b1*, *tadhi*, *c*). Les fruits à pulpe sont écrasés avec les mains dans une calebasse remplie d'eau, les noix brisées à coups de pierre, les animaux et larves enfouis pêle-mêle dans la cendre; et l'on dévore gaîment ce repas, qui ne suffirait pas à calmer la faim d'un blanc, mais qui, ici, nourrit une famille. Les conversations s'animent et les rires fusent. Dans la savane obscure, les feux de campement brillent. Autour du foyer, seule protection contre le froid qui descend, derrière le frêle paravent de palmes et de branchages hâtivement planté dans le sol du côté où l'on redoute le vent ou la pluie; auprès des hottes emplies des pauvres objets qui constituent toute une richesse terrestre; couchés à même la terre qui s'étend alentour, seulement hantée par d'autres bandes également hostiles et craintives, les époux, étroitement enlacés, se perçoivent vraiment comme étant l'un pour l'autre le soutien, le réconfort, l'unique secours contre les difficultés quotidiennes et la mélancolie rêveuse qui, de temps à autre, envahit l'âme Nambikwara. Le visiteur qui, pour la première fois, campe dans la brousse avec les Indiens, se sent étreint à la fois d'angoisse et de pitié devant le spectacle de cette humanité si totalement démunie; écrasée, semble-t-il, contre le sol d'une terre hostile, par quelque implacable cataclysme; nue, grelottante auprès des feux vacillants. Il circule à tâtons parmi les broussailles, dans l'obscurité, évitant d'écraser dans sa marche une main, un bras, un torse, dont on devine les chauds reflets à la lueur des feux. Mais cette misère est animée de chuchotements et de rires.

---

[1] Cf. p. 101.

Les couples s'étreignent comme dans la nostalgie d'une unité perdue; les caresses, à la fois tendres et candides, ne s'interrompent pas au passage de l'étranger. On devine chez tous une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale, et, émanant de tout cela, quelque chose comme l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine.

Il n'est donc pas surprenant que l'attitude des deux sexes l'un vis-à-vis de l'autre se caractérise par un intense intérêt. Cet intérêt est traduit dans certains cas par le vocabulaire; les Nambikwara n'ont en effet qu'un mot pour dire : *joli* et *jeune*, et un seul mot pour dire *laid* et *vieux* (*manjéne, jéʔene, b1*). Leurs jugements esthétiques sont donc essentiellement fondés sur des considérations humaines, et surtout sexuelles. Mais l'intérêt qui se manifeste entre les sexes est d'une nature complexe. Les hommes jugent les femmes globalement, comme étant un peu différentes d'eux-mêmes; ils les considèrent, selon les cas, avec convoitise, admiration ou tendresse; la confusion des termes signalée plus haut constitue en elle-même un permanent hommage. Mais il ne faut pas oublier que la forme d'adaptation économique réalisée par la division sexuelle du travail attribue aux femmes un rôle capital, puisque la vie familiale repose dans une très large mesure (peut-être la plus large) sur la collecte et le ramassage féminins, mais qu'elle représente un type d'activité inférieure; la vie idéale est conçue sur le modèle de la production agricole ou de la chasse; avoir beaucoup de manioc, et de grosses pièces de gibier, est un rêve constamment caressé, bien que rarement réalisé. Tandis que la provende aventureusement collectée est considérée comme — et est réellement — la misère quotidienne. Dans le folklore Nambikwara, l'expression « manger des sauterelles » (*tigore girige, b1*), récolte typiquement infantile et féminine, équivaut à peu près au français « manger de la vache enragée ». Parallèlement, la femme est considérée comme un bien tendre et précieux, mais de second ordre. Le langage qui lui est habituel la sépare des hommes et l'unit aux enfants (de même qu'elle collabore avec les enfants pour les expéditions de cueillette et de ramassage). Nous verrons plus tard que cette assimilation se poursuit aussi dans la pensée métaphysique et que, sur ce dernier plan, la discrimination entre les sexes atteint des proportions dont les attitudes psychologiques ne sont qu'un indice dérisoire. Il est de bon ton, entre hommes, de parler des femmes avec une bienveillance apitoyée, et, dans les conversations entre groupes sexuels, de s'adresser à elles avec une indulgence un peu railleuse. Certains propos se retrouvent souvent dans la bouche des hommes parlant entre eux :

5. [illegible] (*b1*)
Les enfants ne savent pas, moi je sais, les femmes ne savent pas

et l'on évoque le groupe des [illegible] (*a1*, femme), leurs plaisanteries, leurs conversations, sur un ton de tendresse et de moquerie. Mais ce n'est là, bien entendu, qu'une attitude sociale. Quand l'homme se retrouvera seul, avec sa femme, auprès du feu de campement, il écoutera ses plaintes, retiendra attentivement ses demandes, réclamera sa collaboration pour cent besognes ; la hâblerie masculine disparaît, et fait place à la collaboration de deux partenaires conscients de la valeur essentielle qu'ils présentent l'un pour l'autre.

Cette ambiguïté de l'attitude masculine à l'égard des femmes a son exacte correspondance dans le comportement, également ambivalent, du groupe féminin. Les femmes se pensent comme collectivité, et le manifestent de plusieurs manières ; d'abord elles ne parlent pas comme les hommes. Bien qu'il n'existe pas, à proprement parler, un langage sexuel, on trouve dans la conversation mille inflexions, nuances de prononciation, qui sont typiquement féminines. Les femmes articulent mal, et affectent une sorte de bredouillis qui rappelle la prononciation enfantine. Elles chuchotent au lieu de parler à voix haute, et émettent les sons avec un maniérisme et une préciosité affectée, qui sont d'ailleurs séduisants, quand ils ne sont pas exaspérants. Ainsi, dans le dialecte ***a1***, elles donnent aux mots une désinence —*je* au lieu de l'habituel —*es* ou —*te*. Elles prononcent aussi —*kititu* le suffixe verbal qui est, pour les hommes, —*kaijuta* ou —*kaijuya*.

Qu'elles soient parfaitement conscientes de cette particularité est hors de doute : lorsqu'on ne les comprend pas, et qu'on les prie de répéter, elles exagèrent malicieusement, et chaque fois davantage, le style qui leur est propre, et quand on s'arrête, découragé, elles rient et les plaisanteries fusent : elles ont réussi. Cela est surtout vrai des femmes jeunes, qui n'ont pas encore d'enfant, et des jeunes concubines. Les mères et les femmes âgées soulignent beaucoup moins ces différences, bien qu'on les retrouve aussi chez elles à l'occasion. En outre, les jeunes femmes aiment la société des enfants et des adolescents, jouent et plaisantent constamment avec eux ; et ce sont les femmes qui prennent soin des animaux de cette façon si humaine propre à certains indiens sud-américains. Tout cela contribue à créer autour des femmes, à l'intérieur du groupe, une atmosphère spéciale, à la fois puérile, joyeuse, maniérée et provocante, à laquelle les hommes s'associent quand ils rentrent de la chasse ou des jardins.

Mais une toute autre attitude se manifeste chez les femmes lorsqu'elles ont à faire face à l'une quelconque des formes d'activité qui leur sont spécialement dévolues. Elles accomplissent leurs tâches artisanales avec habileté et patience, dans le campement solitaire, rangées en cercle et se tournant le dos, et, pendant les voyages, elles portent vaillamment la lourde hotte qui contient les provisions et les richesses de toute la famille et le faisceau de flèches, pendant que l'époux marche en tête avec l'arc et une ou deux flèches, l'épieu de bois ou le bâton à fouir, épiant la fuite d'un animal ou la rencontre d'un arbre à fruits. On les voit alors, le front ceint du bandeau de portage, le dos complètement recouvert par l'étroite hotte en forme de cloche renversée, marcher, pendant des kilomètres, de leur pas caractéristique : les cuisses très serrées, les genoux joints, les chevilles écartées, les pieds en dedans; prenant appui sur le bord extérieur du pied et remuant les hanches, courageuses, énergiques et gaies. Nous donnons ci-contre un tableau de la répartition des tâches entre les sexes, mais ce partage doit être interprété de façon beaucoup moins stricte qu'il n'est d'usage pour des phénomènes de ce genre. Chez les Nambikwara, la collaboration conjugale est poussée si loin que beaucoup de travaux sont faits en commun. Plus exactement, si l'homme intervient rarement dans les besognes féminines, la femme par contre (et surtout les femmes supplémentaires en cas de polygamie) assiste sans cesse son époux. Nous avons indiqué par des croix entre parenthèses les cas où une tâche attribuée à un sexe est occasionnellement pratiquée par l'autre. C'est ainsi que, lorsqu'ils sont seuls ou entre eux, les hommes s'adonnent au portage, mais qu'ils pratiquent non pas frontal ([illegible], *a1*) comme les femmes, mais espadual ([illegible], *a1*), et soulageant fréquemment le fardeau en tirant la bande de la main gauche, ce qu'ils expliquent en disant qu'ils ont besoin de guetter les proies éventuelles; et ils ne négligent naturellement pas la collecte et le ramassage, lorsque l'occasion s'en présente ou que la nécessité s'en fait sentir. De même, les femmes aident normalement (surtout les femmes polygames) leurs maris dans leurs travaux de jardinage; l'un et l'autre sexe abattent le bois, mais les hommes pour la construction des huttes ou des abris, et pour la confection des arcs, flèches, épieux et massues, etc., et les femmes, plus spécialement, le bois de chauffage. Mais surtout, et lorsqu'elle n'est pas occupée par ses propres travaux, la femme aide son mari dans toutes les besognes qui lui sont propres. Elle tient ses outils, les lui tend quand il les demande, maintient l'extrémité de la flèche ou du bois de l'arc pendant qu'il les redresse ou les polit, ou commence à tordre la corde pendant qu'il termine le bois; elle fait les retouches et complète le travail. Cette collaboration fréquente, et toujours harmonieuse, donne l'impression que la division sexuelle du travail est beaucoup moins stricte, parmi les Nambikwara, qu'elle ne l'est habituellement, et parfois même on peut la croire inexistante. Il n'en est rien; mais la règle est constamment assouplie ou masquée par l'unité du couple.

Comme nous l'avons montré en étudiant le système de parenté, tous les contemporains (classificatoires) d'un individu appartenant à un sexe différent sont distribués par lui en époux ou épouses, et frères et sœurs. Nous n'avons trouvé aucun terme qui désigne le conjoint réel, et permette de le distinguer dans la conversation, du conjoint classificatoire. Un homme appelle son (ou ses) épouse(s), et ses cousines croisées, indifféremment, *asjés*, comme la femme désigne son époux et ses cousins croisés par le même terme [illegible]. Mais, bien entendu, le comportement est très différent dans l'un et l'autre cas. On vient de voir à quel point les relations sont étroites et actives, entre mari et femme véritables. Vis-à-vis de ses femmes potentielles, un homme n'adopte aucune attitude particulière, et les relations ne semblent être ni

DIVISION SEXUELLE DU TRAVAIL.

	HOMME.	FEMME.
Portage	(+)	+
Agriculture	+	(+)
Chasse et pêche à l'arc	+	
Collecte du miel sauvage	+	
Collecte et ramassage de graines, fruits, racines, œufs, petits animaux, chasse au bâton à fouir	(+)	+
Découpage du gibier	(+)	+
Préparation du manioc (râpage, pressage et cuisson)		+
Préparation des boissons		+
Feu { Production du feu	+	
Feu { Transport du feu		+
Abattage du bois	+	+
Construction des huttes	+	
Construction des abris	+	+
Armes	+	
Outils : haches, couteaux, épieux, râpes, burins, forêts	+	

	HOMME.	FEMME.
Tissage	+	
Corderie	+	
Tressage et vannerie; travaux de paille	+	
Céramique		+
Préparation des calebasses		+?
Mortiers		+
Récipients de feuilles ou d'écorce	+	
Perles, colliers, bracelets, pendants d'oreille		+
Parures de plumes et de fourrures	+	
Instruments de musique	+	
Balles	+	
Teintures végétales		+
Préparation des poisons et des tubes à poisons	+	
Collecte des plantes médicinales	+	+
Épouillage		+

plus ni moins intimes que celles qu'il entretient avec ses sœurs (la même remarque est vraie en ce qui concerne les relations d'une femme avec ses maris potentiels et ses frères). Dans ces deux cas, les relations se caractérisent par une grande réserve, les individus impliqués ne prêtent pas grande attention les uns aux autres, et s'adressent rarement la parole, sauf pour des motifs précis. Mais il s'agit là d'une attitude globale, conditionnée par l'usage, bien plus que d'un ensemble de réactions conscientes et stylisées. Les indigènes semblent ne percevoir la nature spécifique de certaines relations interindividuelles que dans le cas des relations de compérage, comme on le verra plus loin. Néanmoins, la très grande liberté qui règne, entre un homme et sa femme d'une part, et ses beaux-frères de l'autre, contraste très fortement avec le caractère plus sérieux et plus terne de ses rapports avec ses sœurs ou ses épouses (théoriques). Cette réserve va jusqu'à prohiber, dans une certaine mesure, l'expression verbale de la relation d'époux potentiels entre les enfants. Au cours de nos interrogatoires, nous avons toujours trouvé difficile d'obtenir une réponse des intéressés eux-mêmes ou de leurs proches, lorsque leur relation était celle de conjoints ⁽¹⁾. Toutefois, il n'y a pas eu de cas où, après quelques paroles évasives, ou une affectation d'ignorance, ou une attitude de mauvaise volonté, la réponse exacte n'ait été donnée. Mais aussi légère que soit la prohibition (l'indication exacte semble plutôt considérée comme une inconvenance ou une indélicatesse), elle n'en est pas moins singulière, puisque les enfants classés comme conjoints potentiels se comportent souvent, et très ostensiblement, comme tels, sans que nul y voit d'objection.

A plusieurs reprises, nous avons fait allusion à la polygamie, dont on a analysé des exemples concrets à l'occasion de l'étude des systèmes de parenté. La polygamie représente, chez les Nambikwara, une tendance générale limitée par la quantité de femmes disponibles, et une prérogative de fait des chefs de groupe, shamans, ou personnalités marquantes. A ce point de vue, elle relève de l'étude du commandement, et nous devrons y revenir quand ce problème sera abordé. Chaque fois qu'elle existe, la polygamie ne se substitue pas au mariage monogamique, elle s'y surajoute, sans le supprimer. Un individu commence par épouser une seule femme, et c'est à l'occasion de son ascension sociale, ou d'heureuses occasions, qu'il est en mesure de lui adjoindre des compagnes. Mais une distinction très nette, bien qu'elle ne soit pas sanctionnée par le vocabulaire de parenté ⁽²⁾, s'établit entre elle et les nouvelles venues. La première femme s'occupe de ses enfants et vaque aux soins du ménage, râpant le manioc et cuisant les noix de *cumaru;* elle se livre aux besognes artisanales féminines; en un mot, elle conduit son activité dans les

---

⁽¹⁾ L'indigène interrogé répond qu'il «ne sait pas», ou change la conversation.

⁽²⁾ Pour caractériser les fonctions de la première femme, un informateur (A6) a utilisé une fois le terme asi̯ésu aʔoqerelisu (*a1*); pour désigner les femmes supplémentaires, un autre informateur (B1) a mentionné une forme nukanái̯tere, qui pourrait être un féminin de nukanái̯ore (*b1*), «compagnon», terme que le chef utilise pour désigner les hommes de son groupe. Mais le sens de ce terme reste douteux; et il n'a jamais été possible, au cours des interrogatoires de parenté, d'obtenir des époux polygames des termes discriminatifs pour chacune de leurs femmes.

limites de la division sexuelle du travail. Les autres femmes l'aident occasionnellement, mais leur tâche essentielle semble être d'assister leur époux dans ses travaux masculins. Ce sont des camarades et des collaboratrices, qui, sur le plan général de la division du travail, pourraient être plus justement classées avec les hommes. Leur aide apparaît comme un moyen, pour le chef de groupe, d'arriver plus facilement à remplir ses lourdes fonctions, et comme une compensation psychologique de ses responsabilités. Quand il part en expédition de chasse ou en reconnaissance, une de ses femmes polygames l'accompagne pour tenir ses flèches et rapporter dans la hotte le butin éventuel; quand il travaille au campement ou au village, c'est avec leur aide et leur compagnie. Alors que les hommes et les femmes ne se baignent pas en même temps, on voit parfois le mari et ses femmes polygames prendre ensemble un bain, prétexte à de grandes batailles dans l'eau, à des tours, et à d'innombrables plaisanteries. Le soir, il joue avec elles, soit amoureusement, se roulant dans le sable enlacés à deux, trois ou quatre, soit de façon puérile : par exemple *A1*, *a3* et *a4*, étendus sur le dos, de manière à dessiner sur le sol une étoile à trois branches, lèvent leurs pieds en l'air et se les heurtent mutuellement, plante des pieds contre plante des pieds, sur un rythme régulier (ce jeu est décrit par le terme *eridndịkititu*, *a1*).

L'union polygame se présente ainsi comme une superposition d'une forme pluraliste de camaraderie amoureuse au mariage monogame, et en même temps, nous y insistons, comme un attribut du commandement doté d'une valeur fonctionnelle, tant au point de vue psychologique qu'au point de vue économique. Les femmes vivent habituellement en très bonne intelligence, et bien que la première femme ait un rôle qui puisse sembler parfois ingrat, travaillant pendant qu'elle entend à ses côté les éclats de rire de son mari et de ses petites amoureuses, et assiste même parfois, à de plus tendres ébats, elle ne manifeste aucune aigreur ni jalousie. Cette distribution des rôles n'est, en effet, ni immuable ni rigoureuse, et, à l'occasion, bien que plus rarement, le mari et sa première femme joueront aussi, au bain ou près du feu de camp; elle n'est en aucune façon exclue de la vie gaie. De plus, sa moindre participation aux relations de camaraderie amoureuse est compensée par une plus grande respectabilité et une certaine autorité sur ses jeunes compagnes. Il ne faut pas oublier (et nous l'avons montré dans l'étude du système de parenté) que le mariage polygame présente un double aspect : mariage d'un homme avec une *femme* et des «*filles*» de celle-ci, ou avec une femme et des *sœurs* de celle-ci. La situation respective de *A1*, *a2*, *a3* et *a4* réalise les deux situations à la fois puisque, au moins dans l'un des cas (avec *a4*), c'est le second mariage oblique au sein de la même lignée. Comme exemple du premier type, on a les mariages de *A32* et de *A56*; pour le second type, on se réfèrera aussi au mariage de *C20*⁽¹⁾.

---

(1) *Cf. plus haut*, p. 53.

Les femmes polygames appartiennent donc, en règle générale, à une génération cadette; la première femme les traite du nom de «filles» ou de «petites sœurs», et elles se conduisent comme telles. Une forme de groupement spontané que l'on trouve fréquemment réalisée est la réunion des filles du mari (de sa première femme) et de ses jeunes femmes (polygames); elles forment une sorte de société enfantine gaie et oisive, mais aussi plus ou moins subordonnée. Nous avons rencontré des ménages comprenant deux (*A42, A57, A73, B1, B32, C20*), trois (*A1*,) et cinq (*A32*) femmes. Il ne semble pas que le nombre de femmes soit proportionnel à l'importance sociale du mari (bien que l'union polygame elle-même soit conditionnée par celle-ci), mais plutôt de l'occasion.

LA VIE SEXUELLE.

Nous commencerons par donner quelques indications sur les activités organiques.

Tousser, éternuer, cracher, se moucher, roter, péter, constituent autant d'opérations qui ne sont soumises à aucune étiquette, et que le vocabulaire ne distingue pas toujours clairement (ainsi : *tolútige, b1*, tousser, et *tolútiore, b2*, éternuer; *kaṣite, c*, éternuer, et *kasípe, c*, cracher; *tarníkititu, a1*, péter = déféquer). Tous ces besoins sont satisfaits publiquement, sans précaution, geste rituel ou formule, tant de la part de l'exécutant que de celle des spectateurs. On n'y prête pas attention, et tout porte à croire que les termes employés pour les désigner, et si aisément interchangeables, se réfèrent à des formes plus générales de comportement.

Pour se moucher, on prend des deux mains une brindille ou une tige d'herbe sèche, on la plie en deux, et on pince le nez dans ce casse-noix improvisé tout en soufflant fortement; le mucus est recueilli en raclant l'instrument sous les narines, et on jette le tout ensemble après l'avoir plongé dans le sable pour le sécher. Les hommes urinent debout ou en marche; les femmes s'accroupissent, légèrement penchées en avant, et se saupoudrent de sable pour se sécher. Les enfants procèdent comme les adultes de leur sexe, sauf que les petites filles urinent souvent debout et jambes écartées. Les hommes vont déféquer seuls dans la brousse avoisinant le campement, les femmes font de même, ou vont par groupe; c'est dans de telles occasions qu'on perçoit la réalité du groupe formé par les fillettes et les femmes secondaires des mariages polygames. Ainsi, *a3, a4, a5, a8, a19, a20* ont l'habitude de s'isoler par 2, 3 ou 4 à la fois. On défèque en position accroupie, dans un trou sommairement creusé dans le sable avec les deux mains, ou directement sur le sol. On utilise un petit branchage pour se nettoyer, et on se sèche avec du sable.

Les femmes ne sont contraintes à l'isolement qu'au moment de leurs premières règles(1). Par la suite, elles sont seulement astreintes à certaines prohibitions alimentaires et sexuelles :

6. *ịaỵoõdage edẽdé edẽdé edẽdé káno káno káno káno káno kanahókỵüre tamíndige.* (*b1*)
La femme a ses règles chaque deux lunes (?), alors elle attend un jour, un jour, un jour, un jour, un jour, le lendemain elle peut manger, copuler.

L'interdiction de manger pendant 5 jours n'est pas rigoureuse, et porte plutôt sur certains types d'aliments. En outre, une femme ne peut se baigner pendant ses règles, comme c'est d'ailleurs, le cas général pour les deux sexes en période de marge ; on va à la rivière puiser de l'eau dans une calebasse, et on se la verse sur le corps en s'accroupissant. Autrement, la femme vaque à toutes ses occupations habituelles. Aucune précaution n'est prise contre l'écoulement sanguin, et comme on n'en note aucune trace, on peut supposer qu'il est fort réduit(2).

Les Nambikwara connaissent très clairement la relation entre les rapports sexuels et la conception. Il est fréquent qu'un indigène précise qu'une relation de paternité est consanguine, et non classificatoire, en formant un anneau avec le pouce et l'index de la main gauche, dans lequel il introduit l'index de la main droite qu'il fait glisser en arrière et en avant. Après cette démonstration, il indique l'enfant en disant : *taỵétte, taỵétte,* «mon enfant, mon enfant»(3). L'étymologie souligne le lien entre les deux phénomènes : dans le dialecte oriental, «copuler» se dit *ỵúinikedịutu* et, dans les dialectes central et méridional, *tamíndige, tuỵírare.* Ces trois termes se rattachent aux formes respectives pour «père» : *ahu̯inosu* (*nosu* = homme, *a1*), *tamíndo*, *u̯díre*. Par contre, dans le dialecte septentrional, on a : «copuler», *iru̯i̯a*, *i̯uíreli*, tandis que «père» se dit *u̯ái̯nko;* mais on se réfère plutôt aux relations sexuelles par le terme *ṣikiṣikiṣi*, dont la valeur évocative est renforcée par une gesticulation appropriée. Ce terme correspond, dans les autres dialectes, aux composés *u̯inikuṣiṣu* (*a1*), *iekei̯akấtige* (*b1*), «copuler avec des mouvements rythmés». De même, dans le dialecte occidental, «copuler» se dit : *di̯nṣore*, alors que la démonstration évoquée au début de ce paragraphe s'aide du terme *niniṣore*.

---

(1) Cf. *plus bas,* p. 109.

(2) Chez les Bororo, au contraire, on voit très bien quelles femmes sont indisposées. Mais les remarques ci-dessus semblent l'indice d'un état de choses assez général chez les indiens sud-américains. Depuis le XVIe siècle, les voyageurs ont été souvent frappés par l'insignifiance des règles des femmes indigènes. Ainsi : «En l'espace d'environ un an que nous demeurasmes en ce pays-là, fréquentans ordinairement parmi eux, nous n'avons iamais veu les femmes avoir leurs ordes fleurs» (J. DE LÉRY, *Voyage faict en la Terre du Brésil,* éd. Gaffarel, Paris, 1880, t. II, ch. 17, p. 92); et plus récemment : «ninguem nota quando ellas atravessam certos periodos malindrosos peculiares a seu sexo» (TOCANTINS, *Estudos sobre os Mundurucus,* Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, t. XL, 1877, p. 113). D'autre part, le texte qui vient d'être cité peut être interprété de deux façons différentes : l'inflexion vocale de l'informateur suggérait que l'expression *edẽde edẽdé edẽdé* signifiait «(cette) lune (oui), (cette) lune (non), (et cette) lune (à nouveau)», voulant dire «toutes les deux lunes», et non — comme il est aussi grammaticalement possible — «lune, lune, lune», soit «chaque lune». Le premier sens constituerait une sorte de scandale physiologique, et reste pourtant le plus probable. Il se pourrait, en effet que les indispositions périodiques fussent moins importantes et plus irrégulières chez les femmes sud-américaines que ce n'est le cas chez les blanches.

(3) De la même observation faite par Roquette Pinto (l. c., p. 255) plus de vingt ans auparavant, on peut conclure que ce geste ne constitue pas une improvisation individuelle, mais une conduite sociale stylisée.

Nous n'avons pu élucider clairement la théorie indigène de la conception (concevoir : *u̯etnédige, b1;* de *u̯étte*, enfant). Elle implique, semble-t-il, que le sperme se coagule dans la matrice et forme progressivement l'enfant. L'homme jouerait seul un rôle positif, tandis que la femme serait réduite à celui de simple réceptacle. Pourtant, la femme est rendue responsable de la stérilité, que celle-ci soit attribuée à une condition particulière, ou à l'âge.

Il est difficile de dire si les nombreuses prohibitions rattachées aux relations sexuelles ont pour but conscient d'assurer des conditions favorables à la génération, ou si elles dépendent de croyances plus lointaines. La première hypothèse n'est guère vraisemblable, car les Nambikwara sont peu soucieux d'avoir des enfants. La quête alimentaire est trop dure, trop difficile, pour permettre le soin de plusieurs enfants à la fois, surtout quand ils sont encore incapables de suffire à leur subsistance; et surtout, pendant la période nomade, une femme ne peut porter, en plus de la lourde hotte, qu'un seul nourrisson. Aussi les premiers pas de l'enfant sont-ils impatiemment attendus. Quoi qu'il en soit, plusieurs prohibitions ont, pour résultat certain, de limiter l'activité sexuelle. Outre la prohibition de l'inceste(1), il n'est pas convenable de copuler «les nuits à lune» *kanaroˀeténdige* (*b1*); inversement, les nuits sans lune sont particulièrement conseillées, ainsi que les périodes pluvieuses. En 1938, les pluies furent en retard, et la première chute survint en septembre, après 6 mois de sécheresse totale. L'événement, si longtemps attendu, fut aussitôt célébré par *B1*, qui n'attendit même pas la nuit pour avoir des rapports sexuels avec sa plus jeune femme *b2*. Pourtant les rapports diurnes sont rares, et l'acte fut accompli plus ostensiblement que d'habitude, derrière les frêles palmes d'un abri. C'est immédiatement après que *B1* fournit un commentaire spontané sur les prohibitions météorologiques. Les rapports sexuels sont aussi — au moins théoriquement — interdits entre conjoint depuis la naissance de l'enfant jusqu'au moment où il peut marcher; on hâte cet événement en frottant ses jambes avec le suc d'une plante non identifiée (*toụiʔíri, c*) «pour qu'il marche vite, pour qu'on en fasse un autre»[1]; mais, par «un autre», on entend sans doute les rapports sexuels plutôt que leur résultat, rarement bienvenu : les femmes Nambikwara ont souvent recours à l'avortement, et connaissent un grand nombre de plantes et de racines à cet usage. Nous n'avons pu en obtenir de spécimen.

---

(1) La prohibition de l'inceste se formule comme suit :

(7) tu̯ấde takenaấde tamíndige manhatte (*b1*)
sœur et frère copuler c'est mal

mais il ne semble pas que les manquements soient punis autrement que par la désapprobation collective. Une attitude très équivoque vis-à-vis d'un couple (A71 et a72) et l'usage, à leur égard, de termes de parenté communiqués avec répugnance, et manifestement contradictoires avec le système, donne à croire qu'il pouvait s'agir de cousins parallèles. Nous n'avons pas recueilli de cas certain d'inceste entre consanguins.

L'attitude Nambikwara envers les choses de l'amour peut se résumer dans leur formule : *tamíndige mõndage*, traduite littéralement, sinon élégamment : «Faire l'amour, c'est bon.» Nous avons déjà noté l'atmosphère érotique qui imprègne la vie quotidienne. Les affaires amoureuses retiennent au plus haut point l'intérêt et la curiosité indigènes; on est avide de conversation sur ces sujets, et les remarques échangées au campement sont remplies d'allusions et de sous-entendus. Pourtant, les rapports sexuels sont rares, et les prohibitions qui les limitent n'expliquent cet état de choses que partiellement. Le véritable responsable semble être plutôt le tempérament indigène. Au cours des jeux amoureux auxquels les couples se livrent si volontiers et si publiquement, et qui sont souvent très poussés, nous n'avons jamais pu noter un début d'érection. Le plaisir recherché semble être moins d'ordre physique que ludique et sentimental. Les rapports sexuels ont habituellement lieu la nuit, et parfois non loin des feux du campement; plus souvent, les partenaires s'éloignent à une centaine de mètres, dans la brousse avoisinante. Ce départ est tout de suite remarqué, et porte l'assistance à la plus vive jubilation; on échange des commentaires, on lance des plaisanteries, et même les jeunes enfants partagent une excitation dont ils connaissent fort bien le motif. Parfois même, un petit groupe d'hommes, de jeunes femmes et d'enfants, se lancent à la poursuite du couple et guettent à travers les branchages les détails de l'opération, chuchotant entre eux et étouffant leurs rires. Les principaux acteurs n'apprécient nullement ce manège dont il vaut mieux, cependant, prendre son parti, comme aussi supporter les taquineries et les moqueries qui salueront le retour au campement. Il arrive aussi qu'un deuxième couple suive l'exemple du premier et recherche, à son tour, l'isolement de la brousse. Les indigènes connaissent, et utilisent, deux positions pour le coït; nous n'avons pu savoir si elles sont indifféremment pratiquées ou si le choix dépend d'une règle. Quoi qu'il en soit, en plus de la position postérieure (*toấtelosu, a1; inkəlẽkenore, b1* = copuler par derrière) si fréquente en Amérique du Sud, une autre position (*ụataʔấdige, b1*) peut être décrite de la façon suivante : la femme sur le dos, l'homme lui faisant face, la jambe droite seulement entre les jambes de la femme et la jambe gauche au dehors, si bien que les deux corps superposés affectent la forme général d'un X.

---

[1] La même coutume existait chez les anciens Tupi. Cf. Cardim, *Tratado da terra et da gente do Brasil*, n. éd., Rio-de-Janeiro, 1925, p. 170.

PARENTS ET ENFANTS.

Les Nambikwara ont peu d'enfants; les couples sans enfant ne sont pas rares, 1 ou 2 enfants semble être un chiffre normal, et il est exceptionnel d'en rencontrer plus de 3 dans un ménage. Les prohibitions sexuelles, et les conditions économiques qui les fondent et qui suscitent aussi le recours à l'avortement, expliquent cette situation. Il semble aussi que les Nambikwara aient eu jadis l'habitude d'assommer à coup de bâton les enfants dont la mère mourrait pendant l'allaitement. D'après les informateurs, cette pratique serait aujourd'hui abandonnée.

La mère donne le sein couchée sur le flanc et l'enfant allongé contre elle; ces repas n'ont pas d'heure fixe : l'enfant tête quand il veut et autant qu'il veut. Le sevrage prend place vers la fin de la première année, mais jusqu'à 2 ou 3 ans, l'enfant retourne, de temps à autre, au sein maternel. Quand un enfant excrète au site du campement ou dans la hutte, le père ou la mère enterre soigneusement l'ordure en creusant sur place un petit trou, vite rempli de sable sec. On fait très attention à ne pas laisser les enfants souiller le campement et les objets déposés auprès d'eux :

8. *ųériseskihíndage numí ʄekəlaʒene élamnihirȩ (b1)*
l'enfant a uriné ! le cuir ! il est sale ! verse (l'urine) !

Plus tard, quand l'enfant peut s'isoler, mais pas encore se nettoyer lui-même, on le voit revenir à quatre pattes vers sa mère, et rester dans cette position pendant qu'elle applique le petit bâton de la façon qui a été décrite précédemment.

Tous les enfants semblent porter à la naissance une tache pigmentaire à laquelle ne se rapporte aucune croyance particulière. Les informateurs mentionnent seulement le phénomène, avec cette attitude positive et détachée, si frappante de leur part :

9. *ųitte ʄédeʄedédnege tóodayige ká ká ká ųudérige (b1)*
les enfants marqués de vert naissent, un jour, un jour, un jour, ça disparaît.

La disparition de la tache semble, en effet, très rapide.

On doit, naturellement, distinguer parenté véritable et parenté classificatoire. Vis-à-vis de ses «pères» et «mères» classificatoires, l'enfant n'adopte aucune conduite particulière; il les traite comme les autres adultes du groupe. Souvent d'ailleurs, un individu appelle père ou mère un garçon ou une fillette beaucoup plus jeune que lui (ainsi *a19* et *a20* sont «mères» de *A6* et *A24*). Quand un enfant orphelin vient à être recueilli par un oncle ou une tante parallèle, les parents classificatoires prennent la place des parents véritables, et la conduite change en conséquence. En général, les indigènes n'emploient pas de terme pour distinguer les parents et enfants classificatoires des consanguins. Quand on sollicite une précision, ils ajoutent au terme pour fils ou fille (*a?kiraru, a˝kineru*), dont la connotation semble être ainsi d'abord sociale, le mot *taŋéttu* (*a1*), *taŋétte* (*b1*) : « mon enfant », « mon petit » dont l'acception physiologique ressort bien du fait que le mot est aussi employé pour désigner les petits des animaux, les autres étant réservés aux relations de parenté dans la famille humaine.

Les Nambikwara éprouvent pour leurs enfants, et manifestent à leur égard, une très vive affection, et ils sont payés de retour. Mais ces sentiments, aussi réels et profonds qu'ils soient, sont parfois masqués derrière la nervosité et l'instabilité si caractéristiques de la conduite indigène. Aussi, comme les exemples suivants le montreront, on risque de se laisser tromper par une indifférence apparente, et même une rudesse momentanée :

Le petit *A16* souffre d'indigestion; il a mal à la tête, vomit, passe la moitié du temps à geindre et l'autre à dormir : il est malade (*intikátu, a1*), mais personne, parents compris, ne lui prête la moindre attention, et on le laisse seul un jour entier. Quand vient le soir, pourtant, sa mère lui donne de tendres soins, l'épouille doucement pendant qu'il dort, fait signe aux autres de ne pas s'approcher, et lui ménage une sorte de berceau entre ses bras.

Une jeune mère, *c21*, joue avec son bébé en lui donnant de petites claques sur le dos; le bébé se met à rire, et elle s'excite tellement au jeu qu'elle le frappe de plus en plus fort, jusqu'à le faire pleurer. Alors elle s'arrête et le console.

Nous avons vu la petite orpheline *a9*, que tout le monde aime, littéralement piétinée pendant une danse : elle était tombée sans que personne y prête attention, dans l'excitation générale de la fête. D'autre part, quand ils sont contrariés, les enfants frappent volontiers leur mère, et celle-ci ne s'y oppose pas. Les enfants ne sont jamais punis, et nous n'avons jamais vu battre l'un d'eux, ni même en esquisser le geste, sauf par plaisanterie. Parfois, un enfant pleure(1) parce qu'il s'est fait mal, s'est disputé ou a faim,

10. *yitsotnanįena narúdneraįena indótenaįena ún?eere* (*b1*)
l'enfant pleure, il a soif, il a faim, il veut manger,

ou parce qu'il ne veut pas se laisser épouiller. Mais ce dernier cas est rare, car l'épouillage semble charmer le patient autant qu'il amuse l'opérateur; on le tient aussi pour une marque d'intérêt et d'affection. Quand il veut se faire épouiller, l'enfant — ou le mari — pose sa tête sur les genoux de la femme, en présentant successivement les deux côtés de la tête. L'opératrice procède en divisant la chevelure par raies ou en regardant les mèches par transparence. Le poux attrapé est aussitôt croqué. L'enfant qui pleure est vite consolé par un membre de sa famille, ou par un enfant plus âgé. En général, ils ont peu sujet de se plaindre. Très choyés, rarement grondés, jamais battus, ils vivent libres, inutiles et oisifs.

---

(1) Les larmes d'enfant ne sont pas appelées du même nom que celles versées rituellement par les adultes au cours d'un deuil. Dans le premier cas : pleurer, nąẹere, nãdige; dans le second : pleurer, doriágeẹere (*b1*).

Aussi le spectacle de la mère et de son enfant est-il habituellement plein de gaîté et de fraîcheur. La mère tend un objet au bébé à travers la paille de l'abri et le retire au moment où ce dernier croit l'attraper :

11. *kalaịodnẽ daẽ ịoˀdnoherẽ* (*b1*)
Prends par devant ! Prends par derrière !

Ou bien, au milieu de grands éclats de rires, elle prend l'enfant et fait mine de le précipiter sur le sol :

12. *ãmdĩm nóm tebú* *nihụi* (*b1*)
[La mère] « Je vais te jeter ! » [L'enfant] « Je ne veux pas ! »

Réciproquement, les enfants entourent leur mère d'une tendresse exigeante et souvent inquiète. Au moment de quitter le groupe *b1*, nous avons proposé en plaisanterie à une fillette (*b5*) de l'emmener avec nous ; sa réponse a été très caractéristique ; et en même temps semblable à celle qu'auraient fait beaucoup d'enfants d'autres contrées dans des circonstances analogues :

13. *hódnịẽ odengenˀhịen ṣụadaˀien t[illegible]ãhnãdaịẽ*. (*b1*)
Non ! Je ne veux pas aller ! [illegible] peur ! Maman pleurerait !

Et une autre observation met aussi en évidence l'affection toujours en éveil de l'enfant : un père (*C20*) rapporte du miel sauvage et commence par en donner à son fils (*C22*), puis seulement à sa femme (*c21*) ; l'enfant, inquiet, guette les mouvements de son père pour voir si sa mère recevra sa part.

Pendant l'état de marge qui précède le sevrage, l'enfant vit dans une aussi grande intimité vis-à-vis de son père que de sa mère. Comme celle-ci, le père prend soin de lui, le tient dans ses bras, enfouit ses excréments quand c'est nécessaire, etc. Plus tard, l'enfant vit plus près de sa mère. Elle le porte en voyage jusqu'à ce qu'il puisse marcher, et plus tard il marche à ses côtés. Il reste avec elle au campement ou au village, pendant que son père va chasser. Néanmoins, les modalités des relations dépendent d'abord du sexe de l'enfant. Un père manifeste plus d'intérêt vis-à-vis de son fils que de sa fille, puisqu'il doit lui enseigner les techniques et les occupations masculines ; et la même chose est vraie des rapports d'une mère et de sa fille. Mais dans l'ensemble, les relations du père avec ses enfants témoignent de la même tendresse et de la même sollicitude que nous avons soulignées précédemment. Le père joue avec son enfant en le portant sur l'épaule (*alakụiriginare*, *b1*) ; il confectionne des armes à la mesure des petits bras de l'enfant :

14. *miinde tauirẽtnore ikaláagetire* (*b1*)
Le père pour l'enfant fait des flèches.

D'un jeune garçon orphelin, presque adolescent, on nous a dit un jour qu'«il ne va pas chasser, parce qu'il n'a pas de père pour lui faire un arc». Dans certains cas, le père doit étendre ses soins et, dans une certaine mesure, se substituer à la femme absente; nous avons déjà cité le cas des 2 fillettes *a8* et *a9* dont la belle-mère (*a7*) refuse de s'occuper; leur père (*A6*) doit alors assumer beaucoup de menues fonctions. Au moment de partir en voyage, c'est lui qui prépare le panier de l'aînée, mesure sur elle la longueur du bandeau d'écorce, et le raccourcit grâce à l'extrémité libre qu'il fixe en la passant plusieurs fois à travers les trous de la vannerie. C'est également le père qui raconte aux enfants les contes traditionnels; et, en vue d'abréger et de rendre plus intelligible ces narrations souvent longues et redondantes, il s'applique à les transposer dans un style spécialement adapté aux petits. Ainsi, la version enfantine du conte du Deluge (1) est la suivante :

15. *ụị̗tento dohonenṣịram k·inaram hépatnẽ at·itene ụeị̗denkị̗athattene ụaindənle.* (*b1*)
Tout le monde était mort! Il n'y avait plus personne! Plus d'homme! Tous étaient morts! Plus rien!

Des relations d'une nature particulière existent, dans le cas de mariage polygame, entre les enfants du premier lit et leurs jeunes belles-mères. Bien que celles-ci reçoivent d'eux le nom de «mère» ou de «sœur de la mère», elles vivent avec eux, surtout avec les filles, dans un état de camaraderie qui s'étend, d'ailleurs, à tous les enfants du groupe. Nous avons déjà insisté sur cette société des fillettes et des jeunes femmes, qui prennent un bain collectif, vont déféquer par groupe, fument ensemble, plaisantent et se livrent à des jeux assez poussés, tels que se cracher de grands jets de salive, à tour de rôle, à la figure. Autre exemple : *a3* et *a4* jouent avec leur belle-fille *a5*; l'une d'elles l'empoigne et la jette au sol avec tant de violence que la tête sonne contre le sol et que la petite se met à hurler. Les deux jeunes femmes la couvrent de quolibets. Enfin, la plus jeune va l'arracher du sol presque par force et la ramène sans ménagement, comme un paquet, à sa mère. Ces relations sont étroites, appréciées, mais sans courtoisie, comme celles que peuvent avoir de jeunes garçons dans notre société. Elles impliquent rarement des services ou des attentions. Ainsi, *A1* et ses femmes polygames *a3* et *a4* se partagent un morceau de gibier. *a5* en demande une part à *a4* et celle-ci lui répond : «Que ton père te donne le sien.» Ces relations entraînent une conséquence assez curieuse; c'est que les petites filles deviennent plus rapidement indépendantes que les garçons. Elles suivent les jeunes femmes, participent à leur activité, tandis que les garçons, abandonnés à eux-mêmes, tentent timidement de s'agglomérer entre eux, mais sans grand succès, et restent plus volontiers, au moins dans la première enfance, aux côtés de leur mère.

---

(1) *Voir plus loin*, p. 120, la version complète de ce conte.

Si l'on considère maintenant les relations des *enfants entre eux*, leur caractère le plus frappant est l'absence de jeux. Dans certains groupes (central et méridional), les enfants confectionnent, d'ailleurs rarement, de petits objets de paille enroulée ou tressée, mais généralement ils ne connaissent d'autre distraction que les luttes ou les tours qu'ils se jouent mutuellement, et mènent une existence calquée sur celle des adultes. En fait, ils accompagnent la journée normale des femmes : le matin, préparation du manioc, puis des noix de *cumaru*, le bain dès qu'il commence à faire chaud; quand le soleil est très haut, filage à l'ombre et, avant la nuit, ramassage du bois pour le feu. De même, les fillettes apprennent à filer, traînent, rient et dorment; les garçonnets ne commencent à jouer avec de petits arcs et à s'initier aux travaux masculins que beaucoup plus tard (à 8 ou 10 ans). Mais les uns et les autres prennent très rapidement conscience du problème fondamental et parfois tragique de la vie Nambikwara, celui de la nourriture, et du rôle actif qu'on attend d'eux. Ils participent aux expéditions de cueillette et de ramassage avec beaucoup d'excitation. En période de disette, il n'est pas rare de les voir chercher, autour du campement, leur nourriture individuelle, s'exerçant à déterrer des racines, ou marchant dans l'herbe sur la pointe des pieds, un grand rameau effeuillé à la main, pour assommer des sauterelles. Les fillettes savent quelle part importante est dévolue aux femmes, dans la vie économique de la tribu, et sont impatientes de s'en rendre dignes. Ainsi, nous rencontrons une petite fille (*b5*) qui promène tendrement un chiot dans le bandeau de portage que sa mère utilise pour sa petite sœur, et nous faisons la remarque :

16. *y̥ai̯ny̥itte y̥ikərage*
Le bébé-chien on caresse?

Sa mère me répond :

yeiky̥átnore uainəetuikədeʔena táịtniene
La petite fille le chien-bébé caresse [parce qu'elle veut] l'élever.

ce à quoi la fillette ajoute avec gravité :

tóndage ṣuténturu kaịáno kaịán kaịán hóte kaịánde ṣutentere ky̥aịkəno(*b1*).
Quand je serai grande, j'assommerai le caetetu, caetetu, caetetu, le singe, les caetetus, j'assommerai quand il aboiera [le chien].

Elle fait d'ailleurs une faute de grammaire que le père souligne en riant : il aurait fallu dire *tilõdagə*, « quand je serai grande », au lieu du masculin qu'elle a employé. L'erreur est intéressante, placée dans le contexte, qui illustre manifestement un désir féminin d'élever les activités économiques spéciales à ce sexe au niveau de celles qui sont le privilège des hommes. Comme le sens exact de *ṣuténtere* est « tuer en assommant avec une massue ou un bâton » (ici, le bâton à fouir), l'informatrice tente inconsciemment d'identifier la collecte et le ramassage féminins (qui ne peuvent viser qu'à la capture de petits animaux) avec la chasse masculine, armée de l'arc et des flèches.

Les relations entre frères et sœurs n'ont donné lieu à aucune observation particulière. Dans le groupe central et méridional, on rencontre une expression spéciale pour désigner le frère du même sexe, *nlaóre*, «l'autre»; ce terme ne s'applique pas seulement aux relations de parenté, mais désigne les objets appartenant à un même type. Ainsi les 5 ou 6 poteaux plantés obliquement et rayonnant à partir du centre, et qui soutiennent la première charpente de la hutte sont dits *indeléaore;* de même, les tuyaux des sifflets doubles (*kalőde*) ou triples (*lutɔndj̣one*). Les groupes amis se disent être aussi «frères» (1), et dans les discussions entre adversaires on relève l'exclamation :

17. *Kakótj̣ane tíkɔnaátj̣ane* (*b1*).
Méchant! Tu n'es plus mon frère!

ce qui indique que le terme «frère» a chez les Nambikwara le même sens élargi qu'il possède dans notre vocabulaire. Mais au sein de la société infantile, de nombreuses attitudes s'esquissent qui préparent ou avancent les relations ultérieures. Le bébé orphelin *a9* se trouve presque toute la journée entre les mains de sa jeune sœur *a8* (l'une a 2 à 3 ans, l'autre 6 à 7); elle s'occupe d'elle, la porte, la fait manger. *a19* et *a20* (qui sont des «mères») agissent vis-à-vis des précédentes comme des aînées, de façon bien plus marquée que ne le comporterait la véritable différence d'âge : en effet, *a8* et *a20* sont contemporaines; *a19*, l'aînée, casse pour sa sœur *a20* des noix de *bacaiuva*, et les mange en même temps qu'elle. Quand elles sont satisfaites, elles donnent le reste à *a8*, qui les casse, à son tour, pour sa petite sœur.

Les relations entre enfants se donnant les noms d'*époux* et d'*épouse* sont plus obscures, et nous n'avons pu parvenir à nous en faire une conception claire. Nous avons signalé qu'il existe une prohibition légère frappant l'expression de cette relation de parenté. Toutefois, en général, les jeunes «époux» et «épouses» ne manifestent l'un vis-à-vis de l'autre aucun comportement spécial, positif ou négatif. Cependant, nous avons rencontré des cas indiscutables où les jeunes conjoints potentiels se conduisent comme des conjoints véritables. Ils quittent le soir le foyer familial, et transportent des tisons pour allumer leur feu particulier dans un coin du campement. Les témoins ne prêtent guère attention à cette démarche. Par exemple, quelqu'un fera la remarque :

18. *ɥítnaɣ̭ri ɥíraj̣re tj̣áaheto ɥíraj̣ena noréteɥïi etlitere* (*b1*).
Les enfants du feu prennent pour faire le feu, ils soufflent pour faire des flammes.

---

(1) *Voir* p. 92.

(2)

et le jeune « époux » dit à sa femme potentielle :

19. *tadoʾtaku̯i niku̯itúteraụ̯i eʔere aituruu̯i u̯atadahaki* (*b1*)
Penche-toi ! Ramasse le feu, rapporte ! Cherche [davantage].
Mets-le là !

Après quoi ils s'installent tous deux auprès de leur feu et se livrent, dans la mesure de leurs moyens, à tous les travaux érotiques qu'ils ont vu leurs aînés pratiquer. L'incident est accueilli par les adultes avec indifférence, ou, au plus, avec des sourires amusés : *u̯etnó taminuṣere*, « ce sont des enfants qui ont de petites relations sexuelles », dit-on en passant. Nous n'avons vérifié ces pratiques que de façon occasionnelle, chez de jeunes enfants (5 à 7 ans). Elles semblent absentes chez ceux qui sont plus proches de la puberté, mais, dans ce dernier cas, une lacune apparaît dans nos observations, due à l'insuffisance de sujets de comparaison.

Vis-à-vis de l'étranger, l'attitude des enfants est assez variable. Certains manifestent pendant longtemps la crainte et l'hostilité :

20. *tau̯étte ṣiina ịaʔirina unịena* (*b1*)
Mon enfant est effrayé, il a honte, il ne bouge pas.

parfois expliquées par un surprenant détail extérieur :

heríkoloụ̯i iṣiena (*b1*)
des lunettes il a peur.

D'autres (ou les mêmes après quelques jours ou semaines d'acclimatation) se montrent curieux, amicaux, éventuellement mystificateurs ; ainsi *b5*, qui réclame qu'on applique à l'ethnologue le traitement qu'on fait subir au gibier pour le débarrasser de ses poils :

21. *nʔiuu̯enâgheĕ nʔuu̯éeguedne* (*b1*)
Sa barbe au feu ! Griller sa barbe !

En général, ils se montrent bons compagnons, enthousiastes, et inlassablement avides des jeux qu'on leur révèle ; en échange, informateurs très complaisants dès qu'on s'en est fait des amis. Presque toutes les informations que nous avons pu recueillir sur les noms propres proviennent d'eux.

Ce chapitre ne pourrait se terminer sans présenter quelques observations relatives aux *animaux domestiques*. Non seulement, en effet, les enfants vivent en relation très intime avec les animaux, mais ces derniers sont traités — au moins extérieurement — dans la famille comme de véritables enfants ; nous voulons dire qu'ils participent à l'alimentation du groupe, bénéficient des mêmes manifestations de tendresse ou d'intérêt — épouillage, jeux, conversation, caresses — que les êtres humains ; en toute chose, leur traitement est curieusement semblable. Les Nambikwara ont de nombreux animaux domestiques : des chiens d'abord, et des coqs et poules, qui descendent les uns et les autres de ceux qui ont été introduits dans leur région par la Commission Rondon; des singes, des perroquets, des oiseaux de diverses espèces, et, éventuellement, des *caetetu*, des *coati* (Nasua sp.), des *jaguatirica*. Seul le chien semble avoir acquis un rôle occasionnellement utilitaire auprès des femmes, pour la chasse au bâton à fouir (cf. cit. n° 16); les hommes ne s'en servent jamais pour la chasse à l'arc. Les autres animaux sont élevés dans un but d'agrément. On ne les mange pas, et on ne consomme pas les œufs des poules, qui les déposent, d'ailleurs, dans la brousse. Mais on n'hésitera pas à dévorer un jeune oiseau s'il meurt après une vaine tentative d'acclimatation.

Les termes utilisés pour le comportement à l'égard des animaux sont les mêmes que ceux vis-à-vis des humains; on dit *dehéna u̯ítte u̯íkərage*, « la femme le bébé caresse », ou *u̯ái̯nu̯étte u̯íkərage*, « la femme le chien-bébé caresse ».

En voyage, et sauf les animaux capables de marcher, toute la ménagerie est embarquée avec les autres bagages. Les singes, cramponnés à la chevelure des femmes, les coiffent d'un gracieux casque vivant, prolongé par la longue queue enroulée autour du cou de la porteuse. Les perroquets et les poules perchent au sommet des hottes, d'autres animaux sont tenus dans les bras. Aucun ne reçoit une abondante nourriture; mais, même les jours de disette, ils ont leur part, aussi faible soit-elle. En échange, ils sont, pour le groupe, un incessant sujet de distraction, d'amusement, le principal spectacle. On entend des exclamations telles que :

22. *i̯akhúninde íteru u̯irokúnene* (*b1*).
Les fourmis volantes! Il [le singe] les attrape pour les manger!

On parle au singe en lui donnant des fruits : *u̯oṣí*, « prend! » et comme les singes vivent en très grande intimité avec les chiens, on rit aux éclats en voyant leurs tours :

23. *hóte u̯ái̯nde miramirai̯ná hóte u̯airídni̯ena* (*b1*).
Le singe du chien monte sur le dos! Le singe le chien mord!

et encore :

24. *kuyariṣena tákəlahẽ tákela áyoriṭẽ kádai̯ena* (*b1*).
Il se balance tête en bas, tête en bas il se balance, il est tombé! (le singe).

Les enfants jouent volontiers à brûler des bêtes, et, quand il s'agit d'insectes, on les laisse faire; mais s'ils tentent de brûler des animaux domestiques en les touchant subrepticement avec une braise, ils sont sévèrement réprimandés.

LES GRANDS-PARENTS.

Nous employons le terme dans le sens classificatoire, c'est-à-dire les membres de la troisième génération ascendante. Ils sont en général peu nombreux : 2 dans le groupe *a1* restreint, 5 sur 75 personnes dans le groupe élargi, 3 sur 31 dans le groupe *b1* élargi (nous n'incluons pas dans cette estimation *A1*, *a2* et *a14*, qui peuvent indirectement être classés comme grands-parents). Ce petit nombre s'explique, en partie, par la très forte mortalité qui sévit chez les Nambikwara, et partiellement aussi par le fait que les personnes âgées, bien que participant à la vie nomade, ne se déplacent pas avec la même mobilité que les autres membres du groupe, et sont plus rarement rencontrées. Quoi qu'il en soit, les grands-parents partagent l'existence de leurs descendants. La fondation d'une nouvelle famille n'éteint pas les liens entre les adultes et leurs parents. Nous en avons souligné plusieurs exemples en étudiant les phénomènes de résidence. Des parents âgés ou veufs rallient le ménage de leur fils ou de leur fille, soit à titre définitif, soit à titre temporaire. Ainsi, en l'absence de son gendre (*A21*) et de sa femme (*a18*), *A17* s'installe auprès de sa fille (*a22*) et du bébé de celle-ci (*a23*). C'est elle qui fait cuire, pour les trois, le manioc et les noix de *cumaru*. D'autre part, les grands-parents ont, vis-à-vis de leurs descendants, un comportement que manifeste la permanence du lien de filiation. *a14* s'occupe spécialement de ses petites-filles (filles de la fille), orphelines de mère, *a8* et *a9* ; elle les nourrit, les baigne, et le bébé passe ses journées auprès d'elle, et souvent ses nuits. Quand le groupe voyage, c'est elle qui la porte quand elle ne peut plus marcher. Mais surtout, quand une pièce de gibier a été rapportée par un chasseur, on voit, par le choix des bénéficiaires, s'esquisser, au sein du groupe, les limites d'une unité plus vaste que la famille conjugale, et dont, dans les circonstances quotidiennes, la réalité n'apparaît que rarement.

Ainsi, un boa *sucuri* (*iritasu, a1 : Eunectes murinus*) étant un jour rapporté par *A17*, les tripes sont, par lui, remises à sa fille *a19*, qui les passe à sa sœur *a22* ; celle-ci les partage entre *a12* et *a5* (ses «filles») et se réserve une portion ; cependant que *A17* découpe le corps en tronçons qu'il remet à *A13*, *A1*, *A21*, et dont il garde une part. Ici, le partage est presque coextensif au groupe restreint. Mais, dans une circonstance plus solennelle (1), le partage d'une *irara* (*inihinukleu, a1 : Mustela* sp.) par *A21* donne lieu à la distribution suivante :

Un quartier à *a18* (mère de la femme) ;
Un quartier à *a2* (sœur aînée de la femme) ;
Un quartier à *a14* (épouse du frère) ;
Une patte à *a19* (sœur cadette de la femme) ;
Une demi-tête à *A17* (mari de la mère de la femme).

---

(1) P. 106 sq., cessation de l'état de marge.

Il consomme le reste avec sa femme et son bébé, et les bénéficiaires partagent leur lot avec époux et enfants. On voit donc se délimiter, au sein du groupe, une entité plus restreinte :

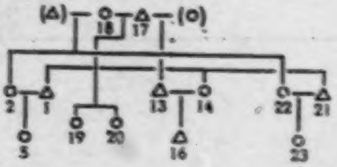


Fig. 17.

celle des membres d'une même famille bilatérale. De même, pour le râpage du manioc, *a2*, *a14*, *a18*, *a22* travaillent souvent ensemble et préparent une masse collective qui sera partagée entre les mêmes familles, et servira à l'alimentation des mêmes personnes que celles représentées dans le tableau ci-dessus.

Nous ne savons s'il faut attribuer à sa position classificatoire ou à ses caractéristiques individuelles certaines attitudes frappantes de *A17*. Il est très nettement conscient de sa position quasi-patriarcale au sein du groupe et du fait que tous les membres, ou presque, sont par rapport à lui : *asuittu*, *asuittu*, *tauéttu*, *tauéttu*, *tauéttu*; il insiste, énumère complaisamment les termes avec de grands gestes. Il est gai, jovial et trouve une satisfaction évidente dans des conversations à sujet érotique, dont il appuie les évocations par une mimique et des contorsions appropriées. Au sein du groupe, dont il ne partage que partiellement les activités, il ne détient aucune autorité, explicite ou implicite.

LES COLLATÉRAUX ET ALLIÉS.

Il n'existe pas de différence apparente entre le comportement d'un individu vis-à-vis des parents de son conjoint, et son comportement vis-à-vis de ses propres parents. C'est-à-dire que, du point de vue des relations individuelles, l'ordre des générations prime celui des degrés; les beaux-parents, parents du troisième degré, sont concrètement classés dans la deuxième génération («pères» et «mères»). On peut en dire de même pour les relations des père et mère de la femme, ou du mari, avec le conjoint de ces derniers. Aucune prohibition spéciale n'a pu être notée.

Les belles-sœurs (*asótasu*, *a1*; *ndédere*, *b1*) ont entre elles des rapports très libres. Elles rient, plaisantent ensemble, se rendent de petits services tels que celui de se frotter mutuellement le dos avec la teinture d'*urucu* (*Bixa orellana*). Mais on se trouve en présence de relations tout à fait exceptionnelles quand on passe aux beaux-frères (*asukosu, a1 ; tarute, b1*), ou plus exactement (puisque l'appellation d'*asukosu* ne découle pas du mariage avec la sœur, mais lui est antérieure) des cousins croisés.

Du fait de la polygamie partielle qui règne dans le groupe, et qui se manifeste en ce que les femmes les plus jeunes et les plus jolies sont périodiquement soustraites, par le chef ou le shaman, du cycle régulier des mariages, les jeunes hommes se trouvent souvent en difficulté pour se marier, au moins pendant une partie de leur adolescence, aucune épouse potentielle ne se montrant disponible. Ce problème est résolu par les relations homosexuelles, que la langue Nambikwara (*b1*) a nommées de façon poétique : *tamindige kihãdige*, c'est-à-dire l'*amour-mensonge*. Ces relations sont fréquentes entre jeunes gens, et se déroulent avec une publicité beaucoup plus grande que les relations normales. Les partenaires ne se retirent pas dans la brousse comme le font habituellement les adultes. Ils s'installent auprès d'un feu du campement, sous l'œil amusé des voisins. L'incident donne lieu à des plaisanteries, généralement peu poussées; ces relations sont considérées comme infantiles, et l'on n'y prête guère attention. La question reste pour nous douteuse de savoir si ces exercices sont poussés jusqu'à la satisfaction complète, ou se limitent à des effusions sentimentales, accompagnées de jeux érotiques, tels que ceux et celles qui caractérisent, pour la plus large part, les relations entre conjoints. Quoi qu'il en soit, le point essentiel, ici, est que les relations homosexuelles sont exclusivement *des relations entre cousins croisés*. Lorsqu'on s'informe auprès d'un indigène à propos d'un rapprochement du genre de celui que nous venons de décrire, la réponse typique que l'on obtient est :

25. *tarutebidige tamindige* (*b1*)
[Ce sont] deux beaux-frères qui font l'amour.

Nous n'avons pu savoir si ces relations d'adolescence subsistent entre les adultes; la chose semble peu probable. Mais des relations d'une nature toute spéciale se maintiennent entre les «beaux-frères»; ils se témoignent une grande familiarité, ont entre eux des effusions que nous n'avons jamais notées entre frères ou parents d'un autre degré. Il n'est pas rare, chez les Nambikwara (toujours prodigues, d'ailleurs, de gestes affectueux) de voir deux ou trois hommes, mariés et pères de famille, se promener le soir tendrement enlacés. L'information obtenue est, ici encore, toujours la même :

26. *tarute ialhasi'ete.* (*b1*)
Les beaux-frères se tiennent embrassés.

Certains jeux, comme le «jeu de griffes» (*kajrobitensbi, e*) sont fréquents entre beaux-frères.

Mais la relation de «cousins croisés potentiellement ou effectivement alliés par le mariage de leur sœur» — ce qui semble l'équivalent le plus adéquat du terme *tarèté* — peut être extrapolée largement au delà des relations familiales. Dans certains cas, elle est utilisée pour créer, entre des individus sans parenté, des liens originaux dont le rôle est de fusionner, de façon indirecte, en un même groupe familial, des groupes précédemment hétérogènes. On a noté au début de ce travail ⁽¹⁾ que les groupes centraux et septentrionaux ont été décimés, d'une façon particulièrement sévère, par les épidémies des quinze dernières années. Plusieurs d'entre eux ont vu leur effectif réduit à si peu de chose que la poursuite d'une existence sociale indépendante, dans de telles conditions, pouvait sembler un objectif illusoire. Certains se sont donc groupés dans l'espoir de reconstituer une unité viable. C'est ainsi que, quand nous les avons rencontrés, le groupe désigné sous la rubrique *b1* (restreint), comprenant 18 personnes, et le groupe *c*, comprenant 34 personnes, vivaient réunis, sous l'autorité de leurs chefs respectifs, mais ceux-ci travaillant en accord. Il est à présumer, d'ailleurs, que la diminution de nombre n'était pas la seule raison de cette alliance, et que le groupe *c* représentait une fraction d'un groupe plus nombreux qu'il avait été obligé de fuir pour une raison indéterminée. Il aurait cherché, dans une vie nomade partagée avec le groupe *b1*, une plus grande sécurité. Des événements assez obscurs ⁽²⁾ survenus pendant notre séjour laissent deviner des arrière-plans politiques dont nous avons ignoré les détails. Quoi qu'il en soit, les deux groupes voyageaient ensemble, campaient en même temps, mais sans mêler leurs feux, les familles constituantes formant deux agglomérations juxtaposées. Le trait le plus surprenant de cette organisation était que les deux groupes ne parlaient pas la même langue et ne pouvaient communiquer entre eux que par l'intermédiaire d'un ou deux individus appartenant à chaque groupe, qui agissaient comme interprètes. Il n'existait, notamment, aucune communication directe entre *B1*, chef des *Tarundé*, et son collègue *C20*, chef et shaman du groupe *Sabané*. En effet, s'il n'y a aucun doute sur les étroites affinités des dialectes *a1*, *a2*, *b1*, *b2*, qui ne diffèrent entre eux que comme des dérivations d'une langue mère, le dialecte *c* offre, vis-à-vis des précédents, des différences tellement profondes qu'on ne sait si l'on se trouve en présence d'une langue de la même famille; en tout cas, de quelque manière que l'étude linguistique doive résoudre ce problème, il peut raisonnablement être posé. Nous n'hésitons pas, néanmoins (et malgré des différences anthropologiques) à ranger le groupe *c* dans la famille culturelle Nambikwara, à cause de l'identité des cultures matérielles et des genres de vie, et surtout, à cause de l'attitude psychologique des groupes *b1*, *b2* et *c* les uns vis-à-vis des autres, qui reconnaissent ostensiblement leur communauté.

La réunion des deux groupes posait un problème, celui de la nature des relations qui devaient intervenir entre leurs membres respectifs. Ce problème

---

⁽¹⁾ *Voir* p. 6.
⁽²⁾ *Voir* p. 102.

a été résolu par la reconnaissance de tous les membres mâles du groupe *c* comme étant des « cousins croisés » — *tarúte*, de tous les adultes mâles du groupe *b1*, et de tous les adultes mâles du groupe *b1* comme étant des *jópa* (correspondant à « cousin croisé » dans le vocabulaire de parenté du groupe *c*) de tous les adultes mâles du groupe *c*. Il en résulte, comme conséquence, que si tous les époux des deux groupes sont « beaux-frères entre eux », toutes les « épouses » d'un groupe sont « sœurs » des époux de l'autre, et tous les enfants de l'un ou l'autre sexe, dans un groupe, époux ou épouses potentiels des enfants de l'autre groupe appartenant au sexe opposé. La fusion consanguine des deux groupes est donc définitivement assurée à la prochaine génération. Voici la situation type que l'on trouve ainsi réalisée :

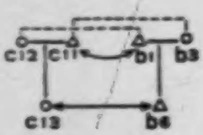


FIG. 18.

Le caractère systématique de cette solution n'est pas douteux ; les informateurs appartenant au groupe *b* ou au groupe *c*, lorsque nous les interrogions sur leur relation de parenté vis-à-vis d'un adulte mâle du groupe allié, ne nous fournissaient jamais de réponse spéciale visant le cas considéré, mais faisaient remarquer à la place que *tous* les hommes Sabané étaient pour eux *tarúte*, ou que *tous* les hommes Tarundé étaient *jópa* ; tandis qu'on ne se donnait généralement pas la peine de formuler les relations entre femmes, entre enfants, ou entre adultes et enfants ; dans tous ces cas, sauf quelques occasions où la déduction était explicitement faite, on donnait comme réponse le nom du groupe : elle l'appelle « Sabané » ou « Tarundé ». C'est donc bien en fonction de la relation de *tarúte* ou *jópa* (= *asúkasu, a1*) que le système a été conçu et appliqué.

Ce fait mérite l'attention, car si la finalité du système était seulement d'assurer les intermariages, on pouvait y procéder de deux autres manières, ou plus exactement donner, de la même solution, deux autres interprétations : l'une consistant à poser toutes les femmes comme des « belles-sœurs », l'autre traitant tous les hommes d'un groupe et toutes les femmes de l'autre, respectivement, comme étant entre eux « frères et sœurs », et le résultat eût été le même. Bien entendu, ces deux aspects sont impliqués dans la solution proposée, comme ses corollaires. Néanmoins la solution elle-même, qui pouvait être présentée de trois façons différentes et équivalentes, a été, en fait, pensée, de façon préférentielle, en fonction de la relation existant entre les *collatéraux mâles et alliés*. Plusieurs suggestions doivent alors être examinées.

Des trois solutions possibles, deux impliquaient la prise en considération des femmes, une seule était purement masculine, et c'est celle-là qui a été choisie. Il ne faut pas s'en étonner si, comme nous le supposons, le problème posé était un problème politique, donc relevant du commandement, exclusivement exercé par les hommes, et non par un jeu normal de la filiation, qui semble plutôt matrilinéaire[1]. Bien que, dans un système simple de mariage entre cousins croisés, comme l'est le système Nambikwara, les «beaux-frères entre eux» puissent être aussi facilement les pères des mères que les pères des pères, ce choix donne à la sociologie Nambikwara, que nous avons eu jusqu'à présent du mal à caractériser à ce point de vue, une teinte décidément masculine, ou plutôt, il témoigne d'une tendance dans cette direction, en même temps qu'il constitue la première ébauche d'un système social venant se surimposer aux structures purement familiales auxquelles nous avons été limités jusqu'à présent. Nous ne prétendons en aucune façon fonder, sur ces observations limitées et dont le caractère reste anecdotique, une théorie de l'organisation dualiste[2]. Néanmoins, nous sommes bien en présence d'un de ces cas où «les traits fondamentaux de l'organisation clanique se trouvent, dans une certaine mesure, préformés dans des tribus dépourvues de clan»[3]. Il suffirait, pour satisfaire aux exigences de l'organisation dualiste, que le nouveau groupe se fixât, et maintînt le souvenir de son origine ambiguë en continuant à éviter de confondre les deux lots de foyers.

Enfin, ce système manifeste, sous un nouvel aspect, cette prépondérance des hommes que nous avons soulignée à propos des relations interindividuelles. C'est à travers les hommes que se décident les alliances des groupes, comme aussi, éventuellement, leurs guerres.

⁂

Les remarques précédentes ont peut-être un autre intérêt : celui de suggérer une interprétation d'observations de caractère sociologique que l'on trouve dispersées dans l'ancienne littérature relative à l'Amérique du Sud.

On doit d'abord noter des analogies frappantes entre certains traits du système de parenté Nambikwara et ceux qu'on peut attribuer à l'organisation familiale des anciens Tupi du littoral brésilien. On verra plus loin que, sur le plan métaphysique, il n'y a pas seulement des thèmes communs aux deux cultures, mais que tels termes religieux du vocabulaire Nambikwara ont une origine Tupi évidente. Chaque fois que nous devons décrire de menus incidents de la vie quotidienne des Nambikwara, la tentation est presque irrésis-

---

(1) *Voir* p. 39.

(2) Ce point a été développé ailleurs; cf. Dual organization, etc., l. c.

(3) R. H. Lowie, *Family and Sib*, American Anthropologist, N. S., vol. 21, 1919, p. 28-40.

tible de citer Jean de Léry et Yves d'Evreux, tant il est vrai que les paroles mêmes de ces vieux auteurs peuvent être littéralement appliquées à une culture, pourtant postérieure de quatre siècles. Mais c'est dans le système de parenté que les ressemblances sont les plus nettes : les deux cultures invoquent les mêmes trois principes fondamentaux : distinction des frères et sœurs des parents en oncles et tantes parallèles appelés «pères» et «mères», et oncles et tantes croisés appelés «beaux-pères» et «belles-mères»; mariage préférentiel entre cousins croisés, avec l'assimilation concomitante des cousins parallèles à des «frères» et «sœurs»; enfin, mariage avunculaire, qui semble avoir été de règle, chez les anciens Tupi, sous la forme d'une union préférentielle entre le frère de la mère et la fille de la sœur⁽¹⁾.

Le premier principe ressort directement — et les deux autres indirectement — d'un texte capital d'Anchieta que nous devons citer ici :

«Mas na materia de parentesco nunca usam deste vocabulo *eté* (= vrai) porque chamando pais aos irmãos de seus pais e filhos aos filhos de seus irmãos e irmãos aos filhos dos tios irmãos dos pais, para declararem quem e seu pai, ou filho verdadeiro, senão *xeruba xemonhangara*, meu pai «qui me genuit» e ao filho *xeraira xeremimonhanga* meu filho «quem genui»; et assim nunca ouvi o indio chamar a sua mulher *xeremireco eté*, sinão *xeremireco* (simpliciter) ou *xeraicig* «mai de meus filhos»; nem a mulher ao marido *xemeneté* «maritus verus», sinão *xemena* (simpliciter) ou *xeremembira ruba* «pai de meus filhos»; do qual tanto usam para o marido como para o barregão; e se alguma hora o marido chamar alguma de suas mulheres *xeremireco eté*, quer dizer minha mulher mais estimada ou mais querida, a qual muitas vezas e a ultima que tomou⁽²⁾.»

Ce texte offre un intérêt supplémentaire : il montre que, pas plus que les Nambikwara, les Tupi n'ont été arrêtés par le problème de la distinction entre parents véritables et parents classificatoires. Dans les deux cas, le besoin de termes spéciaux ne s'est pas fait sentir, et l'on se borne à recourir, quand il faut, à des considérations physiologiques⁽³⁾. Le lecteur trouvera d'autres indications sur l'assimilation du frère du père à un père classificatoire chez Soares de Souza⁽⁴⁾.

Les vieux auteurs décrivent souvent le mariage des cousins croisés chez les Tupi, ainsi que celui de l'oncle avec sa nièce. Ici encore, nous aurons d'abord recours à Anchieta :

«As filhas das irmas não chamam *temerico eté* nem por taes as têm; porque muitos indios com terem muitas sobrinhas, e muito gentis mulheres, não usam d'ellas; mas como os irmãos tem tanto poder sobre as irmas, tem para si que

---

⁽¹⁾ On doit ajouter la distinction des frères et sœurs en «aînés» et «cadets».

⁽²⁾ *Informação dos Casamentos dos Indios do Brasil*, Revista Trimensal del Instituto Historico e Geographico Brasileiro, t. VIII, 1846, I (2da Seria), p. 254-262; p. 259.

⁽³⁾ Cf. *plus haut*, p. .

⁽⁴⁾ *Roteiro do Brasil*, Revista do Instituto, etc., t. XIV, 1851, p. 316-317.

lhes pertencem as sobrinhas, para as poderem ter por mulheres, et usar d'ellas *ad libitum* si quizerem, assim como as mesmas irmas, dão a uns e tiram a outros. *Taragoaj,* indio muito principal na aldea de Jaribiatiba, que e no campo de São Vicente, tinha duas mulheres, e uma d'ellas era sua sobrinha filha de sua irma... (1). »

Plus loin, les deux types de mariage sont envisagés comme des institutions symétriques : « ...porque os pais lhes dão as filas e os irmãos as irmas. » Staden fait aussi allusion au mariage des cousins : « Ils offrent aussi en présent leurs filles et leurs sœurs (2). » De même chez Soares de Souza, Claude d'Abbeville et bien d'autres. Avec un sens sociologique aigu, Anchieta découvre une connexion entre le mariage avec la fille de la sœur et la reconnaissance de l'homme comme seul responsable de la conception. On se souvient que cette théorie est aussi partagée par les Nambikwara :

« O terem respeito as filhas dos irmãos e porque lhes chamam filhas, e n'essa conta as têm; e assim *neque fornicarie* as conhecem porque têm para si o parenteco veradeiro, vem pela parte dos pais, que são os agentes; e que as mãis não são mais que uns saccos em respeito dos pàis em que se criem as crianças, e por esta causa os filhos dos pais, posto que sejam havidos de escravos e contrarias captivas, são sempre livres e tão estimadas como os outros; e os filhos de femeas, se são filhos de captivos, os tem por escravos e os vendem, e as vezes matam e comem, ainda que sejam seus netos, filhos de suas filhas, e por isso tambem usam das filhas das irmas sem nehum pejo *ad copulam,* mas não que haja obrigação nem costume universal de as terem por mulheres verdadeiras, mais que as outras, como dito é. E por essa causa os padres as casam agora com seus tios, irmãos das mais, se as partes são contentes, pelo poder que têm de dispensar com elles, o qual ate agora se nao fez com sobrinho filho de irmão, nem ainda em outros graos mais afastados que vem pela linha dos pais porque entre os indios se tem isso por muito estranho (3). »

Sans doute le mariage des cousins croisés est-il largement répandu dans toute l'Amérique du Sud (4). Mais chez les Tupi, c'est plutôt le mariage avunculaire qui retient l'attention des premiers voyageurs. Ainsi, Léry note : « Quant à l'oncle, il prend sa niepce » (pour femme); et Thevet : « Dès qu'elles sont nées, l'oncle maternel les lève de terre et les retient pour femmes futures » (5). Magalhães de Gandavo s'exprime sans doute inexactement, mais dans le même sens, quand il écrit : « C'est leur coutume d'épouser les femmes qui sont leurs nièces, filles de leurs frères ou de leurs sœurs ; ils les regardent comme leurs épouses véritables et légitimes. Les pères de ces femmes ne peuvent les refuser, et nul, sinon leur oncle, ne peut prétendre à les épouser »(1). On se reportera aussi à Nobrega, Vasconcellos, Soares de Souza(2).

---

(1) L. c., p. 259.

(2) Hans Staden, *The true history of his captivity* (éd. Malcolm Letts), Londres, vol. II, ch. 18, p. 146.

(3) L. c., p. 259-260.

(4) Ainsi Breton, au sujet des Caraïb des Antilles : « Les cousins germains que nous appelons fils des frères du père se nomment frères et ces frères du père sont aussi appelés pères; et les enfants de ces frères ne contractent point d'alliance par ensemble, mais bien avec les enfants des sœurs de leurs pères » (*Dictionnaire Caraïbe-François,* Auxerre, 1665, p. 11).

(5) Léry, *loc. cit.* II, ch. XVII, p. 85; Thevet, *Cosmographie universelle,* p. 932.

Quant à la polygamie, et à la distinction, si nette chez les Nambikwara, entre la première femme vouée aux travaux ménagers, et les femmes secondaires, compagnes des hommes et partageant leurs obligations, on se souviendra que Magalhães de Gandavo fait allusion à une catégorie de femmes, en vérité célibataires, mais qui prennent part à l'activité masculine(3).

Toutes ces observations nous autorisent à tracer un parallèle entre l'extension de la relation de « beau-frère » chez les Nambikwara, et une coutume, très voisine semble-t-il, des anciens Tupi. Citons d'abord Yves d'Évreux : « On dispersa une partie des Français par les villages pour y vivre suivant les coustumes du Pais, qui est d'avoir des *Chetouasaps* c'est-à-dire hostes ou compères, en leur donnant des marchandises au lieu d'argent ; et cette hospitalité ou compérage est entre eux fort estroicte : car ils vous tiennent proprement comme leurs enfans, tandis que vous demeurez avec eux, vont à la chasse et à la pesche pour vous, et d'avantage leur coustume était de donner leurs filles à leurs compères »(4). Il parle plus loin des « Français qui sont logez par compérage en ces villages »(5). L'institution indigène est confirmée par Jean de Léry(6) : « il est à noter que ces mots *Atourassap* et *Coton-assap* diffèrent, car le premier signifie une parfaite alliance entre eux et entre eux et nous, tant que les biens de l'un sont communs à l'autre. Et aussi qu'ils ne peuvent avoir la fille ou la sœur du premier nommé ». Le « *Coton-assap* » est par conséquent, à l'inverse du précédent, privilégié pour deux formes de mariages : celui avec la sœur de son partenaire, qui fait de lui un « beau-frère », et celui avec sa fille, c'est-à-dire une admission au nombre des oncles maternels, faisant de lui un frère théorique de l'épouse, qui aboutit au même résultat.

---

(1) Pedro de Magalhães de Gandavo, The Histories of Brazil, *The Cortès Society*, New-York, 1922, II, ch. X, p. 89.

(2) Nobrega, *Cartas do Brasil*, 1549-1560, Rio de Janeiro, 1931, p. 148 ; — Vasconcellos, *Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, Lisboa, 1865, I. LXXXII. p. 133 ; Soares de Souza, Tratado, CLVII, CLII.

(3) Gandavo, *loc. cit.*, II, ch. 10, p. 89. On trouvera d'autres indications sur l'organisation familiale des anciens Tupi chez : A. Métraux, *La religion des Tupinamba* (Paris, Leroux, 1928), passim ; — Lafone Quevedo, *Guarani kinship terms as an index of social organization* (*American Anthropologist*, vol. 21, 1919), p. 421-440 ; — P. Kirchhoff, *Die Verwandschaftorganisation der Urwaldstämme Südamerikas* (*Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 63, 1931, ch. 15, p. 182).

(4) *Voyage dans le nord du Brésil.* Ed. F. Denis, Leipzig et Paris ; II, 14.

(5) *Loc. cit.*, XXVIII, 109.

(6) *Loc. cit.*, II, ch. 20, p. 133 ; cf. également, Cardim, *Tratado da Terra e da Gente do Brasil*, Rio de Janeiro, 1925, p. 169-170.

Il faut noter une autre analogie de la relation entre beaux-frères chez les Nambikwara et chez les Tupi. Tous les textes que nous avons cités concordent pour admettre l'existence, chez les Tupi, d'une sorte d'autorité exercée par les jeunes hommes sur leurs sœurs. Le mariage des cousins croisés semble résulter d'un échange mutuel de sœurs entre des hommes qui ont entre eux ce rapport de parenté; on peut en dire de même, quand le père cède sa fille au frère de sa femme. Ainsi, les beaux-frères actuels ou potentiels sont liés par une relation d'une nature spéciale, fondée sur un échange de services d'ordre sexuel. Nous avons vu qu'une telle relation existe aussi entre les beaux-frères Nambikwara, avec cette différence que, chez les Tupi, ces services portent sur des sœurs et des filles, tandis que (en plus de la forme précédente) les beaux-frères Nambikwara échangent directement les prestations sous forme de relations homosexuelles, qui suppléent à l'absence de sœur disponible.

Nous pouvons maintenant conclure. Les anciens Tupi connaissaient deux formes d'union préférentielle : mariage des cousins croisés, et mariage avunculaire. Le premier apparaissait normalement sous la forme d'un échange de sœurs entre deux cousins croisés; le second résultait d'un privilège sur la fille de la sœur exercé par le frère de la mère, ou concédé à celui-ci par le mari de sa sœur. Dans les deux cas, le mariage se fonde sur un pacte entre cousins croisés, beaux-frères de droit ou de fait — ce qui est la définition même que nous avons retenue pour les termes Nambikwara *tarúte* ou *iópa*. En outre, cette relation de «beau-frère» pouvait être instaurée, sous le nom de *chetouasap* (Yves d'Évreux) ou *coton-assap* (Léry) entre des individus qu'aucun lien de parenté n'unissait auparavant, ou parents d'une autre manière ou de façon plus lointaine, et même entre étrangers (comme c'était le cas entre Français et Indiens). Le but était de rendre possible les intermariages, et d'amalgamer des familles ou des groupes, jusqu'alors hétérogènes, en une nouvelle unité sociale. On reconnaît le procédé que nous avons décrit à propos de la fusion des groupes Sabané et Tarundé(1).

On objectera que les vieux auteurs peuvent avoir interprété des observations douteuses à la lumière des faits européens. Comme nous proposerons le nom de *compérage* pour désigner une institution que nous croyons être authentiquement indigène, il ne sera pas inutile de nous arrêter un instant sur cet aspect du problème.

---

(1) La pratique sud-américaine d'utiliser des relations de parenté pour traduire, et établir, des liens sociaux est attestée par Von den Steinen (*Unter der Naturvolkern Zentral Brasiliens*, 2 Aufl. Berlin, 1897, p. 286), que les Bakairi avaient décidé d'appeler «frère aîné» et les Mehinaku «oncle maternel». Nous venons d'établir l'équivalence des termes «beau-frère» et «oncle maternel» dans un système de mariage entre cousins croisés joint au mariage avunculaire. Quant à l'emploi du terme «frère aîné», il appelle deux observations. En premier lieu, le système de parenté des Bororo, qui ne sont guère éloignés du Xingu, dédouble chaque génération en deux étages dont l'un (aînés) est assimilé aux cadets de la génération antérieure et l'autre (cadets) aux aînés de la génération suivante. Dans un tel système, un «frère aîné» peut être, en fait, un véritable oncle et un beau-frère potentiel. Le second point vise la différence logique entre deux types de solidarité, l'une, mécanique et exprimée par le terme frère, et l'autre, organique exprimée par le terme beau-frère. Nous y avons fait allusion plus haut, p. 71.

Sans doute les faits analysés plus haut, et l'institution européenne du compérage, offrent-ils de frappantes analogies. A l'origine, le compère et la commère étaient liés l'un à l'autre, et tous les deux aux parents de l'enfant, par le lien mystique du parrainage. Mais la relation s'est vite sécularisée dans toutes les petites communautés rurales, ou, plus exactement, partout où le groupement familial a le pas sur le groupe social étendu; la relation est alors employée pour instaurer un lien artificiel de parenté, ou même, comme cela se produit chez les Nambikwara, pour traduire en termes de parenté un simple phénomène de contiguïté spatiale(1). L'étranger, le nouveau venu, sont adoptés grâce à l'usage réciproque des appellations de compère et commère qu'ils reçoivent de — et retournent à — leurs contemporains. D'autre part, l'étranger s'assimile habituellement en prenant femme dans sa nouvelle communauté, et les termes de compère et de beau-frère deviennent si rapidement synonymes que les hommes alliés par mariage ne s'interpellent plus que par le premier. Dans les villages de l'Europe méditerranéenne et de l'Amérique Latine, le compère ou «compadre» est un beau-frère actuel ou potentiel. Que, dans certaines régions d'Amérique centrale ou d'Amérique du Sud, l'analogie entre les institutions indigène et européenne ait aidé la première à se fixer et à se moderniser, cela n'est pas douteux. Ainsi, au Mexique, l'institution primitive du *moşte*, c'est-à-dire l'obligation, pour les chefs de famille, d'échanger périodiquement des présents, fonctionne maintenant dans le cadre des relations de «compadres», le terme espagnol offrant une traduction commode de l'ancien Otomi(2). Mais l'analogie formelle des deux institutions ne saurait déguiser leurs caractères véritablement opposés. Dans la société latino-méditerranéenne, le lien, jadis mystique et maintenant social, de compérage, peut être transformé par mariage en lien de parenté réelle. Chez les anciens Tupi, et chez les Nambikwara, c'est, au contraire, la parenté concrète qui fournit son modèle à un type de lien utilisé pour établir des relations plus vastes.

Cela étant posé, il y a deux raisons pour lesquelles nos auteurs ne peuvent avoir élaboré une pseudo-institution indigène d'après un modèle européen. En premier lieu, des hommes aussi familiers avec les problèmes religieux que l'étaient Yves d'Évreux, Cardim et Léry, n'auraient pu assimiler une relation dont la première conséquence, et l'objet probable, était de permettre de nouveaux types de mariage, à la relation entre parrain, marraine et parents qui, surtout depuis le xiiiᵉ siècle, entraînait un renforcement très sévère des prohibitions du mariage. A l'époque où ils écrivaient, la question était d'actualité, puisqu'elle était inscrite au programme du Concile de Trente, où les règles anciennes devaient être quelque peu adoucies. Mais nous avons un argument plus décisif : dès l'arrivée des premiers missionnaires, les deux institutions, européenne et indigène, devaient évoluer côte à côte, surtout chez les Indiens baptisés. Or, ni eux, ni leurs prêtres européens, n'interprétèrent jamais le parrainage chrétien dans les termes du compérage indigène. Au contraire, et de façon bien plus logique puisque l'institution nouvellement introduite apportait des restrictions au mariage, ils la traitèrent comme une modalité de la relation de paternité : ils assimilèrent le parrain à un père classificatoire : «Ainsi, ils (les enfants qui viennent de recevoir le baptême) regardaient leurs parrains comme leurs véritables pères et les appelaient *Cherou,* c'est-à-dire «mon père», et les Français les appelaient *Cheaire,* c'est-à-dire «mon fils», et les petites filles *Cheagire,* «ma fille»..... »(1).

---

(1) Cette dérivation est bien mise en lumière par l'étymologie : en anglais, *god-sib* donne *gossip*.

(2) Jacques Soustelle, *La famille Otomi-Pame du Mexique central*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1937.

Nous pensons donc avoir rassemblé assez d'indications convergentes du caractère fondamental de la relation entre beaux-frères dans la société sud-américaine pour qu'on puisse voir en elle le noyau d'une institution originale de compérage, qui paraît encore vivante chez les Nambikwara, et dont les documents présentés ici suggèrent la très vaste distribution dans l'Amérique indigène d'autrefois(2).

DEUXIÈME PARTIE

LA VIE SOCIALE.

Il est évidemment impossible, quand on étudie l'existence de petites bandes nomades dont tous les membres sont reliés, entre eux, ou d'une bande à l'autre, par une relation de parenté, de tracer une ligne de séparation nette entre la vie familiale et la vie sociale. Beaucoup de traits qui relèvent de cette dernière ont été signalés au cours des pages précédentes. Nous n'examinerons donc, dans ce chapitre, que certains des aspects de la vie sociale, qui intéressent la collectivité comme un tout, soit dans son existence propre, soit dans ses relations avec des groupes voisins.

---

(1) Yves d'Evreux l. c., II, l, p. 234.

(2) Une version anglaise de ces observations a été publiée sous le titre : *The social use of kinship terms among brazilian indians,* American Anthropologist, vol. 45, n° 3, 1943. Dans un intéressant article consacré au système Tupi (Notas sobre a interpretação sociologica de alguns designativos de parentesco do Tupi-Guarani, *Etnografia e lingua Tupi-Guarani,* n° 9, São Paulo, 1946), J. Philipson me reproche d'avoir limité la relation de

LE COMMANDEMENT.

Chaque bande reconnaît la direction d'un *chef* (*ʝoheru, a1/2; ɥilikãde, b1/2; ɥelikápara, c*); celui-ci commande le groupe, ou plus exactement l'ensemble des hommes adultes qui sont ses «compagnons» (*nukənáʝore, b1/2*); ceux-ci se chargent de faire respecter les consignes par leurs épouses, qui sont rarement mises en cause; les femmes se conforment aux décisions masculines, mais elles n'en sont pas, sur le plan collectif, les exécutrices directes; elles y participent seulement à l'intérieur de leur groupe familial, dans les limites de la division sexuelle du travail telle que nous l'avons précédemment décrite. Les attributions du chef sont diverses; les principales et les plus permanentes consistent dans l'administration du groupe. C'est le chef qui décide des occupations saisonnières, du début de la période nomade,

27. *ɥilikãkəmaniene ḍitnaseneʝe* (*b1*)
le chef commande : tout le monde en route!

du moment et de l'endroit où l'on se fixera pour les pluies, des travaux de jardinage et du choix des plantations, de la construction des huttes, des itinéraires de voyage et des temps d'arrêt, des expéditions de chasse, de cueillette ou de ramassage, de la conduite à tenir vis-à-vis des groupes voisins. Son rôle est généralement résumé par la formule :

28. *ɥilikã nádəna énate* (*b1*)
le chef marche en avant (1).

Il se déplace aussi beaucoup plus fréquemment que ses compagnons, pour un ou plusieurs jours, accompagné d'une ou deux de ses femmes polygames qui l'assistent dans ses entreprises (2), afin de découvrir des graines ou fruits,

---

compérage à l'Amérique du Sud, et il invoque l'exemple de nombreuses tribus Nord-Américaines. C'est me prêter trop d'ignorance : il est bien certain qu'il existe, dans le monde entier, des cas innombrables de relations spéciales entre beaux-frères, tantôt cordiales et tantôt hostiles. Mais en entassant pêle-mêle tous ces exemples, on retomberait dans les errements de la vieille sociologie comparée. Par le terme de «compérage» j'ai voulu identifier un complexe institutionnel précis, où interviennent en corrélation un système de parenté particulier, des règles du mariage bien définies, et certaines attitudes psychologiques traditionnelles. Il est possible, et même vraisemblable, qu'on puisse retrouver cet ensemble dans d'autres régions du monde. Mais aucun des exemples invoqués par Philipson n'en relève clairement.

(1) Ainsi, la philosophie du Pouvoir ne semble guère s'être modifiée chez les Indiens brésiliens, depuis le jour lointain où, à l'occasion d'une rencontre faite à Rouen, Montaigne apportait ce témoignage : «Sur ce que je luy demanday quel fruit il recevoit de la superiorité qu'il avoit parmy les siens (car c'estoit un Capitaine et nos matelots le nommoient Roy), il me dit que c'estoit marcher le premier à la guerre...» (*Essais*, éd. de la Pléiade, Paris, 1939, ch. 31 «Des Cannibales»).

(2) Vide *supra*, p. 60 sq.

des bosquets de *piquy* (une sapindacée), de caju (*Anacardium sylvestre*), des têtes de sources fréquentées par le gibier, où conduire son groupe, toujours à la recherche de moyens de subsistance. Son rôle est aussi de maintenir la discipline intérieure, et de s'opposer à la mauvaise volonté des récalcitants :

29. *odnanjenə ụdtənje hútənto igəlágatjene* (*b1*)
Paresseux, je t'ordonne, c'est assez, au travail !

L'unique sanction qui soit à sa disposition est d'obtenir l'accord de ses compagnons pour l'expulsion de celui qui s'est rendu coupable d'une faute(1) ou qui se montre rebelle à la vie collective. Mais cela n'est possible que dans le cas où un seul membre du groupe témoigne d'indiscipline. Et le chef doit déployer un talent continuel, qui tient plus de la politique électorale que de l'exercice du pouvoir, pour maintenir son groupe, et, si possible, l'accroître par de nouvelles adhésions. La bande nomade représente en effet une unité fragile. Si l'autorité du chef se fait trop exigeante, s'il accapare un trop grand nombre de femmes, s'il n'est pas capable, aux périodes de disette, de résoudre les problèmes alimentaires, des mécontentements se créent, des individus ou des familles font scission, et vont s'agglomérer à une bande apparentée dont les affaires apparaissent mieux conduites : mieux nourrie grâce à la découverte d'emplacement de chasse ou de cueillette, ou plus riche par des échanges avec des groupes voisins, ou plus puissante après des guerres victorieuses. Le chef se trouve alors à la tête d'un groupe trop restreint, incapable de faire face aux difficultés quotidiennes, ou dont les femmes sont exposées à être ravies par des voisins plus forts, et il est obligé de renoncer à son commandement, pour se rallier, avec ses derniers fidèles, à une faction plus heureuse : la société Nambikwara est ainsi dans un perpétuel devenir; des groupes se forment, se défont, grossissent et disparaissent et, à quelques mois de distance parfois, la composition, le nombre et la répartition des bandes deviennent méconnaissables. Toutes ces transformations s'accompagnent d'intrigues et de conflits, d'ascensions et de décadences, le tout se produisant à un rythme extrêmement rapide.

En échange de l'autorité qu'ils lui reconnaissent, ses compagnons se montrent d'une très grande exigence à l'égard de leur chef; et si une décision prise par lui place le groupe dans quelque difficulté, on le laisse seul à trouver les moyens de la surmonter. Nous nous souvenons ainsi d'un voyage entrepris de concert, rendu plus laborieux qu'on ne le pensait par la nécessité de découvrir un nouvel itinéraire par où nos mulets et nos bœufs de portage fussent susceptibles de passer. Les provisions de manioc se révélèrent insuffisantes et un matin la petite bande se trouva sans rien à manger; nos propres tentatives pour abattre quelque animal furent vaines, et la plus grande mauvaise humeur se mit à régner, le chef du groupe étant ostensiblement tenu pour responsable d'une affaire que nous avions, lui et moi, combinée. Au lieu d'entreprendre une expédition de chasse ou de cueillette, chacun décida de se coucher à l'ombre des abris, et on laissa le chef découvrir seul la solution du problème. Il disparut, accompagné de l'une de ses femmes (sa première femme *a2*, à l'inverse de l'habitude; mais *a3* et *a4* participaient à l'irritation générale) et vers le soir, on les vit tous deux réapparaître, leurs lourdes hottes emplies de sauterelles qu'ils avaient passé la journée entière à récolter. Bien que le pâté de sauterelles (*dákunosu*, *a1*) ne soit pas un plat très apprécié, tout le monde mangea de bon appétit et retrouva sa bonne humeur. On se remit en route le lendemain.

---

(1) Cf. plus bas, p. 111.

Mais on attend du chef autre chose encore que ces secours exceptionnels. il faut qu'il chante et danse volontiers et bien, et soit capable d'animer la vie collective. Il faut qu'il organise les travaux de la façon la plus rationnelle pour éliminer les fatigues et les efforts inutiles. C'est ainsi qu'à la veille d'un départ, *B1* commente pour nous son ordre de marche :

30. *mãdórige mãdohádhudne hai̯tehádige nãni̯ehnile u̯ietnonánahara i̯ãnehara kanahanindeere hinkənaha iinʼamni̯ẽ ákeena iinãmni̯ẽ ihikəro ihikəro.* (*b1*)
Quand il fait chaud, on est fatigué, on a faim, les enfants marchent mal; quand on marche à l'aube, on marche bien, à l'aube, il faut marcher, changer de route, marcher; en route! en route!

Il doit aussi se concilier ses compagnons par de nombreux cadeaux. D'après *B1*, qui s'attendrit volontiers sur les servitudes du pouvoir, la générosité joue un rôle fondamental pour déterminer le degré de popularité dont jouira le nouveau chef, et les compagnons se livrent, entre eux, à toutes sortes de spéculations :

31. *yilikã ahéni ái̯nire tununʔéntutnə yilikã agnháhare tunúri̯ani* (*b1*)
Le chef s'en va; celui qui vient me donnera beaucoup. — « Chef! Sois généreux! Donne-moi! »

Les présents ainsi escomptés consistent en nourriture, ou en objets que le chef aura fabriqués lui-même, avec l'assistance de ses femmes polygames, ou qu'il se sera procurés par des échanges bien conduits avec des bandes voisines, ou encore, qui proviendront d'un butin de guerre. Souvent, semble-t-il, il est incapable de satisfaire à des exigences croissantes, et doit refuser avec fermeté :

32. *hinde hóta agnəre hóta* (*b1*)
Donner, c'est fini! Etre généreux, c'est fini!

ou même poser la question de confiance :

33. *duhiri* (*gi*) *duịẽ tunuṅadịẽ tunún̓entine hiknereịanc* (*b1*)
Emporte! C'est fini de donner! Qu'un autre soit généreux [à ma place]!

Mais il dépend évidemment de son habileté et de sa mesure que ces refus maintiennent les exigences de ses compagnons dans des limites raisonnables, ou provoquent le mécontentement, et les ruptures consécutives. Dans ces conditions, les relations que le chef parvient à nouer avec le monde extérieur : autres bandes Nambikwara et tribus voisines, ont une extrême importance. Le chef a beaucoup voyagé ; il a visité, sur les limites de son territoire, des tribus différentes de la sienne et que ses compagnons ne connaissent qu'à travers ses récits. Nous-mêmes avons eu l'impression d'être utilisés à des fins politiques : nous avons raconté précédemment quelles étaient les réactions de *A1* vis-à-vis de l'écriture⁽¹⁾. Il voulut, sur cette base, tenter une vaste opération, et réunit, dans le but de nous rencontrer, plusieurs bandes apparentées, en nous priant, sans explication, de différer les échanges d'objets avec les indigènes ; cette attitude énigmatique dura jusqu'au jour où, assemblant tous ses hôtes en cercle, il exhiba une feuille de papier couverte de lignes sinueuses, et feignit, pour chaque individu, de lire dans la prétendue liste la nature et l'importance du présent que j'étais censé remettre à chacun. Tout cela avec ma complicité, évidemment stupéfaite et immédiatement acquise. Plus impressionnés encore étaient les indigènes. Le plan, tel que nous avons pu le comprendre, consistait à fortifier son pouvoir en se présentant comme l'introducteur et le protecteur du visiteur blanc, dont il était en même temps censé connaître les secrets. Mais la carte de la civilisation, ainsi jouée, s'est avérée vaine. Six mois plus tard, nous avons retrouvé *A1* à la tête d'un groupe sévèrement réduit, et sans illusion sur l'échec de ses vastes projets ; il nous vit partir avec une réelle tristesse, comme s'il perdait, avec nous, le dernier gage de son prestige.

Les charges du commandement se présentant sous des couleurs aussi peu séduisantes, on peut se demander ce qui conduit un individu à les accepter. Il ne nous a pas été possible de déterminer avec précision quelles sont les modalités de la désignation du chef. Un seul point est clair : ces fonctions ne sont pas héréditaires. Quand le chef en exercice tombe malade, ou devient trop vieux pour assumer sa charge, il désigne, parmi les membres du groupe, celui qui sera son successeur, sans doute influencé dans son choix par l'opinion collective ; il rend décision publique par la formule : *hẹị ỵilikáde* (*b1*) : « celui-ci sera le chef », et ainsi la continuité du pouvoir se trouve assurée :

34. *ỵilikaa dórerige tịdhilikinerage nlayre ỵilikáde* (*b1*)
Quand le chef meurt, à sa place vient un autre chef.

---

(1) Vide *supra*, p. 40 sq.

Mais il arrive que l'intéressé, peut soucieux des lourdes responsabilités qui l'attendent, décline l'honneur qu'on veut lui faire :

35. *útnįane úntųilikā īlikādnere* (*b1*)
Je ne veux pas du chef prendre la place.

et on doit procéder à une nouvelle désignation. Quels sont, alors, les motifs qui peuvent déterminer l'acceptation? Les préoccupations sexuelles jouent certainement un rôle : si le nouvel élu est jeune, au lieu de passer une longue période de célibat, ou d'être réduit à épouser une vieille femme, il se trouvera dans la situation privilégiée d'avoir plusieurs compagnes. S'il est déjà marié, il pourra adjoindre à son épouse les plus jeunes et jolies parmi les femmes disponibles du groupe, ou parmi celles qui seront conquises par la guerre, et, éventuellement, obtenir celles qu'il convoiterait et qui seraient déjà mariées.

C20, ayant perdu ses femmes par maladie ou pour quelque autre raison, s'était trouvé célibataire; il a alors pris sa jeune épouse (*c21*) d'un autre conjoint, sous le prétexte que ce dernier était «trop jeune pour posséder une femme». Sans doute faut-il faire intervenir également le goût des responsabilités, le sens du commandement, l'ambition, et le désir d'une existence plus remplie que la vie habituelle. Les seuls deux chefs avec lesquels nous ayons eu de véritables contacts personnels (*A1* et *B1*) étaient l'un et l'autre des individus d'esprit particulièrement vif, et, en donnant au terme le sens qu'il peut posséder dans ces sociétés, plus cultivés que leurs compagnons(1).

Le commandement comporte, en outre, un certain nombre d'attributions déterminées; c'est le chef qui fabrique le poison de flèche; et il préside aux cérémonies d'initiation, de mariage ou d'enterrement, dont nous parlerons plus loin. Il organise les chants et les danses, les fêtes, soit quand elles assument un caractère rituel. soit dans un but de distraction purement profane. C'est enfin lui qui organise les parties de jeu de balle. Le jeu de balle — à la tête — présente une diffusion très large dans le Mato Grosso occidental et septentrional, puisqu'on le rencontre depuis les Paressi jusqu'aux tribus du Bas-Guaporé; chez ces derniers, nous avons pu recueillir des évidences de sa signification sociologique. Il en est peut-être de même chez les Nambikwara; mais, au moins pendant la période de vie nomade, le jeu de balle est pratiqué dans un but purement récréatif; les camps se constituent au hasard des présences et selon l'occasion du moment, et la partie se déroule dans un esprit de complète improvisation.

GUERRE ET COMMERCE.

Les deux points doivent être traités simultanément, les échanges commerciaux représentant habituellement des guerres potentielles pacifiquement résolues, et les guerres, l'issue de transactions malheureuses. Parmi les nombreuses bandes qui croisent à travers la brousse pendant la saison sèche, il faut distinguer celles qui sont apparentées par des liens familiaux, et qui représentent souvent l'effectif d'un village — ou d'un groupe de villages — d'hiver qui a «éclaté» en perspective de la vie nomade. Ces bandes entretiennent entre elles des relations normalement pacifiques, bien que pas nécessairement. Au contraire, les bandes étrangères les unes aux autres, composées de membres non parents entre eux, et dont la localisation géographique est très éloignée, ou qui sont même séparées par des différences de langage, se redoutent en même temps qu'elles se sentent nécessaires les unes aux autres; c'est, en effet, seulement à l'occasion de rencontres qu'elles pourront se procurer des articles désirables que seule l'une d'entre elles est capable d'obtenir ou de fabriquer. Ces articles nous ont paru appartenir essentiellement à trois catégories : d'abord les femmes, que seules les expéditions victorieuses permettent d'enlever. Puis des semences, notamment des semences de haricots, et enfin de la céramique, ou même des fragments de céramique utilisés pour faire les pesons des fuseaux. Le groupe *a1*, dont le niveau culturel est nettement inférieur (surtout par l'ignorance de la poterie) à celui de ses voisins occidentaux et méridionaux, avait, au dire de son chef, mené pendant ces dernières années plusieurs campagnes dans le but de se procurer ces deux derniers articles.

---

(1) La théorie indigène du Pouvoir a fait l'objet d'une étude plus poussée : C. Lévi-Strauss, *Chief and chieftainship among a primitive tribe : The Nambikwara of Northwestern Matto Grosso*. Transactions of the New-York Academy of Sciences, 1944.

Aussi, l'attitude de deux bandes qui savent qu'elles sont dans le voisinage l'une de l'autre est-elle très significative. Elles craignent la prise de contact, et en même temps elles la désirent. En fait, elles ne peuvent se rencontrer accidentellement, car, depuis plusieurs semaines elles guettent la fumée verticale de leur feux de campement qui s'élève, parfaitement discernable à plusieurs dizaines de kilomètres, au milieu du ciel clair de la saison froide; et c'est un des spectacles les plus impressionnants des territoires Nambikwara que ces fumées, qui peuplent soudainement, vers le soir, un horizon que l'on aurait cru désertique. La bande qui s'approche est-elle amicale ou hostile? On l'ignore, et l'on discute longuement de la conduite à tenir. Pendant des jours ou des semaines on s'évite en maintenant une distance raisonnable entre les feux, puis un jour, selon que le contact apparaît comme inévitable, comme désirable, ou comme nécessaire, les femmes et les enfants se dispersent dans la brousse et les hommes partent pour affronter l'inconnu. Nous avons assisté à l'une de ces «rencontres» (*nakohátige, b1*). Entre les deux bandes réduites à leurs éléments masculins s'engage une longue conversation (*dejnihotige, b1*), ou plus exactement, les leaders se livrent, chacun à son tour, à une sorte de monologue prolongé, composé d'exclamations proférées les unes à la suite des autres sur un ton à la fois plaintif et larmoyant, où la voix s'élève et traîne de façon nasillarde sur la fin de chaque mot. Le groupe animé d'intentions belliqueuses expose ses griefs; les pacifiques protestent de leurs bonnes intentions. Il ne nous a pas été possible de reconstituer la traduction mot à mot de ces discours; nous en donnons néanmoins le texte indigène, tel que nous avons pu le recueillir, et sa traduction approximative, afin d'en montrer la construction et le ton spécifique :

36. Un groupe commence : *n̯aroẽndigẽ ninoku̯ẽ*. — « Nous sommes très irrités! vous êtes nos ennemis! » Et, après une série d'exclamations de ce type, l'autre réplique : *i̯á orau̯ẽ tou̯adeẽ nuhai̯giʔin núkənaetiẽ núkənai̯ní nu̯kenitenọhin moladeringu̯in nagatafin̯i̯ot endigu̯ẽ*. — « Nous ne sommes pas irrités! Nous sommes vos frères! Nous sommes amis! Vos amis! De vrais amis! Nous pouvons nous comprendre! » (*b1*)

Après avoir échangé ces protestations pacifiques, les groupes se reforment et un campement commun est organisé, chaque groupe conservant son individualité et réunissant ses feux, et parfois des chants et des danses sont organisés, au cours desquels chaque groupe déprécie sa propre exhibition au profit de celle de l'autre :

37. *tamain ái̯tne munái̯ti̯ere munái̯ti̯enái̯tiore n̯ani* (*b1*)
Les Tamandé chantent bien; bien chanter pour moi c'est fini!

Dans un cas dont nous avons été témoins, le ton général s'est très vite élevé avec l'excitation de la rencontre, et la nuit n'était pas encore terminée que les discussions mélangées aux chants faisaient un extraordinaire vacarme, dont la signification nous échappait complètement. Des gestes de menace s'esquissaient, parfois même des rixes se produisaient, tandis que d'autres indigènes s'interposaient en médiateurs. Toutes ces manifestations hostiles sont stylisées, et se ramènent à des gestes mettant en cause les parties sexuelles. La menace ou le geste d'hostilité des Nambikwara consiste, de la part de l'agresseur, à saisir des deux mains sa verge et à la diriger vers l'adversaire en gonflant le ventre et en le portant en avant, et en fléchissant les genoux (ce geste est d'ailleurs aussi plaisamment accompli par les hommes à l'adresse des enfants quand ils veulent se débarrasser d'eux). La seconde étape consiste en une agression sur la personne de l'adversaire, visant à arracher la touffe de paille de *buriti* attachée sur le devant de la ceinture, au-dessus des parties sexuelles. Celles-ci « sont cachées par la paille » et « on se bat pour arracher la paille ». Cette action est purement symbolique, car le cache-sexe masculin est fait d'un matériau si fragile, et se réduit à si peu de chose (et souvent d'ailleurs inexistant) qu'il est hors de question qu'il assure une protection ou une dissimulation quelconque des organes. Une autre forme d'agression consiste à s'emparer de l'arc et des flèches de l'adversaire et à les déposer à l'écart. Dans tous ces comportements, l'attitude des indigènes est extrêmement tendue comme s'ils étaient (et vraisemblablement, ils sont) dans un état de colère violente et contenue. Ces bagarres dégénèrent, parfois, sans doute, en conflits généralisés, mais, en l'occurrence, elles se calmèrent à l'aube. Toujours dans le même état d'irritation apparente, et avec des gestes sans douceur, les adversaires se mirent alors à s'inspecter mutuellement, palpant rapidement les pendants d'oreille, les bracelets de coton, les petits ornements de plumes, en marmonnant des paroles rapides :

38. *tōhé tōhé kāhé kāhé muuin iti* (*b1*)
Donne, donne, vois, vois, c'est joli !

Cette *inspection de réconciliation* marque la conclusion normale du conflit. Et, en effet, c'est elle qui introduit le nouvel aspect que vont prendre les relations entre les deux groupes : les échanges commerciaux. Aussi sommaire que soit la culture matérielle des Nambikwara, les produits de l'industrie des différents groupes sont hautement prisés par leurs voisins. Les groupes orientaux ont besoin de poteries et de semences ; les groupes septentrionaux et centraux considèrent que leurs voisins méridionaux font des colliers particulièrement précieux. Aussi, la rencontre de deux groupes, quand elle peut se dérouler de façon pacifique, a-t-elle pour conséquence une série de cadeaux réciproques ; le conflit toujours possible fait place à un marché. Celui-ci présente de très remarquables caractères en ce sens que, si l'on regarde les prestations comme autant de présents, ceux-ci ne comportent aucun remerciement ni témoignage de satisfaction. Et si on les considère comme des échanges, ceux-ci s'effectuent sans aucun marchandage, tentative pour mettre l'article en valeur, dépréciation, ou manifestation de désaccord entre les parties. A vrai dire, on a du mal à admettre que des échanges sont en cours ; chacun vaque à ses occupations habituelles, et les objets ou produits passent de l'un à l'autre, sans que celui qui donne fasse remarquer le geste par lequel il dépose son présent, et sans que celui qui reçoit prête attention à son nouveau bien. Ainsi s'échangent du coton décortiqué et des pelotes de fil ; des blocs de cire ou de résine ; de la pâte d'*urucu* ; des coquillages, des pendants d'oreille, des bracelets et des colliers ; du tabac et des semences ; des plumes et des lattes de bambou destinées à faire les pointes de flèches ; des écheveaux de fibres de palmes, des piquants de porc-épic ; des pots entiers ou des débris de céramique ; des calebasses. Cette mystérieuse circulation de marchandises s'opère sans hâte pendant une demi-journée ou une journée tout entière, après quoi les groupes se séparent, et chacun fait l'inventaire de ce qu'il a reçu, et se souvient de ce qu'il a donné. Ainsi les Nambikwara s'en remettent-ils entièrement, pour l'équité des transactions, à la générosité du partenaire. L'idée qu'on puisse estimer, discuter ou marchander, exiger ou recouvrer, leur est totalement étrangère. Nous avions promis à un indigène un sabre d'abattis comme prix du transport d'un message à un groupe voisin. La commission fut faite, mais au retour du messager, nous avions négligé, occupé à d'autres besognes, de lui remettre immédiatement la récompense convenue, pensant qu'il viendrait lui-même la chercher. Il n'en fut rien, et le lendemain nous ne pûmes le trouver ; il était parti, très irrité nous dirent ses compagnons, et nous ne l'avons plus revu. Nous en fûmes réduits à remettre le présent à un autre indigène. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que, les échanges terminés, l'un des groupes reparte mécontent de son lot et accumule pendant des semaines ou des mois, en faisant l'inventaire de ses acquisitions et en se rappelant ses propres présents, une amertume qui deviendra de plus en plus agressive. Bien souvent, semble-t-il, les guerres n'ont pas d'autre origine; il existe naturellement d'autres causes, telles qu'un assassinat, ou un rapt de femmes, soit qu'on désire en prendre l'initiative, soit que l'on veuille venger une précédente attaque; mais il ne semble pas qu'une bande se sente collectivement tenue à des représailles pour un dommage fait à l'un de ses membres. Bien plus souvent, étant donné la très vive et permanente animosité qui règne entre les groupes, ces prétextes bons à exciter les esprits sont volontiers accueillis, surtout si l'on se sent en force, soit par l'importance de l'effectif du groupe, soit par une alliance avec des bandes voisines contre un ennemi commun, conclue par l'intermédiaire de messagers agissant comme ambassadeurs. La proposition de guerre est présentée par un individu exalté, ou qui expose devant ses compagnons ses griefs particuliers, sur le même ton et dans le même style où se font les discours de rencontre :

39. *ẽ́ akinãẽ́ ṣednãẽ̃ y̯õdegãẽ́ kakonʔẽ̄ ordnʔẽ́ y̯alau̯riṣenʔẽ́.* (*b1*)

dont le sens, très approximatif, est : «Holà ! Venez ici ! Allons ! je suis irrité ! très irrité ! des flèches ! des grandes flèches !» Les indigènes s'excitent tellement à l'occasion de ces discours épiques, qu'il n'est possible d'obtenir le commentaire des formules que bien après qu'elles ont été citées, et sans doute de façon très infidèle. Mais la guerre n'est pas une matière à décision purement profane; elle réclame une cérémonie préliminaire qui déterminera si les présages sont ou non favorables. Revêtus de parures spéciales : touffes de paille de *buriti* bariolées de rouge, casques de peau de jaguar, les hommes s'assemblent sous la conduite du chef et exécutent la danse et le chant spécial de la guerre (1). Un rite divinatoire est ensuite accompli; le chef, ou le sorcier dans les groupes où il existe, va solennellement cacher une flèche dans un coin de brousse. La flèche est recherchée le lendemain. Si elle est maculée de sang, l'expédition est décidée, sinon on y renonce (2). Beaucoup d'expéditions guerrières ainsi commencées se terminent après quelques kilomètres de marche. L'excitation et l'enthousiasme tombent, et la troupe rentre au logis. Mais certaines sont poussées jusqu'à la réalisation, et peuvent être très meurtrières. Les Nambikwara attaquent habituellement à l'aube et tendent leur embuscade en se dispersant à travers la brousse. Le signal d'attaque est donné de proche en proche grâce au sifflet que les indigènes portent pendu au cou. Ce petit sifflet, composé de deux tubes de bambou liés avec du fil de coton, reproduit approximativement le cri du grillon, et pour cette raison sans doute, porte le même nom (*kalóde*) que cet insecte.

---

(1) Danses et musique feront l'objet d'une publication spéciale.

(2) Cette utilisation symbolique d'une flèche semble typique des cultures situées au nord de l'Amazone. Le fait est intéressant, étant donné les affinités septentrionales de la langue Nambikwara. Sur l'emploi de la flèche comme message de guerre, cf. Roth, *An inquiry*, etc., Annual report of the Bureau of American Ethnology, 30, p. 362; Koch-Grünberg, *Zwei Jahre unter den Indianern*, etc., Berlin, 1910, vol. 2, p. 316; Gumilla, *Historia Natural del Rio Orinoco*, Barcelone, 1791, vol. 1, p. 134.

MAGIE, RITES ET CROYANCES RELIGIEUSES.

Des croyances de caractère magique et religieux jouent aussi leur rôle dans la vie sociale. La plus importante est la notion de *nánde* (*b1*). Pour l'analyser, nous devons d'abord dire quelques mots des poisons. Les Nambikwara sont des empoisonneurs très experts. Ils fabriquent pour leurs flèches, ou tout au moins pour certaines d'entre elles, du *curare* conservé dans de petits pots de terre(1). Sans nous étendre ici sur la fabrication du *curare*, il faut noter que cette préparation, bien que réservée aux chefs et aux sorciers, n'est entourée d'aucun rituel, et ne donne lieu à aucune opération magique. Les indigènes confectionnent le *curare* publiquement, en appliquant des recettes et en prenant des précautions qui peuvent être essentielles à l'efficacité du produit ou constituer de simples préjugés, mais, qui, toutes, ont un caractère positif. Leur attitude vis-à-vis de ce poison peut donc être considérée comme scientifique. A côté du *curare*, les Nambikwara connaissent d'autres poisons d'origine également végétale, et qui se présentent sous la forme de poudres contenues dans des petits tubes. Ceux-ci sont faits de tuyaux de plumes, ou de tronçons de bambou ou d'autre bois, évidés et bouchés aux deux extrémités avec un tampon de moelle végétale ou de coton. Certains sont ornés d'enroulements de rubans d'écorce ou de fil de coton, et parfois décorés de points et de traits rouges faits avec de la pâte d'*urucu*(2). Ces tubes sont habituellement liés en paquets de deux ou trois, ou plus, et sous cette forme, tous les indigènes possèdent une provision de poison dont il leur arrive rarement de se séparer. Nous n'avons rien pu savoir sur la préparation de ces drogues, mais il semble qu'il existe des variétés différentes, utilisées, soit par les hommes, soit par les femmes. Notamment, les poisons dont de très petites doses sont contenues dans des tuyaux de plume, seraient, au dire d'un informateur, des poisons de femmes, et aussi beaucoup plus redoutables. Les «poisons de tube» (à la différence du poison de flèche qui n'est employé que pour la chasse, et jamais pour la guerre) jouent un rôle important dans les relations interindividuelles. Ils sont l'instrument courant des vengeances amoureuses ou commerciales. Pour définir ces poisons, on trouve des termes spéciaux selon les dialectes; ainsi le poison de flèche est spécialement nommé : *inéra* (*a1*); *dédnera* (*a2*); *tịire*, *nándé* (*b1*); *ẹjrare* (*b2*); *irigé* (*c*). Mais l'ensemble des poisons de flèche et des poisons de tubes sont désignés par un terme plus général, appartenant au dialecte *b1*, mais qui est compris et utilisé par tous les groupes : *nándé*, qu'on pourrait être tenté, à tort, de traduire par *poison*; il faut noter cependant, dès maintenant, que dans le cas des poisons de tube, le terme *nándé* désigne à la fois le tube et son contenu.

---

(1) L'étude du *curare* Nambikwara a été faite, à l'occasion de notre expédition, par notre ami et compagnon le Dr J. A. Vellard. Cf. Vellard, *A preparação do curare pelos Nambikwaras*, Revista do Archivo Municipal de São Paulo, LIX, 1939, p. 5-16; Communication à l'Académie de Médecine de Paris, *id.* LVIII, 1939, p. 117-118.

(2) Cf. *Rondonia*. Roquette Pinto a recueilli des exemplaires de ces tubes et reproduit l'un d'eux (*Rondonia*, p. 239 et fig. 34), mais semble ne connaître ni leur usage, ni la nature du contenu.

Mais à côté de ces «vrais» poisons, que nous appellerons scientifiques, il est d'autres substances dont l'action supposée est de caractère purement magique. Certains tubes contiennent, non pas une poudre destinée à être mêlée aux aliments, mais des fragments de résine de l'arbre nommé en portugais «barrigudo» ou «barrigudeira» (*Bombax ventricosa*) et en Nambikwara *sahárudítatru* (*a1/2*), *iridare* (*b1*), *jakịṣa* (*c*). Ces fragments sont utilisés pour des «projections magiques» qui s'exécutent de la façon suivante : un fragment de résine est placé entre le rebord inférieur de la paume de la main gauche tenue horizontalement et l'extrémité de l'index de la main droite verticalement tendu (position appelée *juyehére* [*a1*]). En exerçant une forte pression du doigt sur le bord de l'autre main, l'index dérape et lance le menu projectile à une distance pouvant atteindre plusieurs mètres (*aoatalkedjuyu* [*a1*], *aüändige* [*b1*], *nüändige* [*b2*]). On considère que la personne atteinte par un fragment lancé de cette manière deviendra semblable au tronc de l'arbre *barrigudo* : étroit à la base et au sommet, et renflé dans la partie médiane; il tombera malade, son ventre se mettra à gonfler, et finalement il mourra. Ce mode de lancer est d'ailleurs souvent employé, surtout par les enfants, comme taquinerie, et pour bombarder un adversaire de petits fruits, de fragments de terre, ou de cailloux; la victime accueille l'attaque dont elle est l'objet avec indifférence, nervosité ou colère selon l'occasion et le moment, mais il n'est pas douteux que, même dans son utilisation profane comme jeu, l'opération magique conserve un résidu spécifique, comme il en est du jeu de «montrer les cornes» chez nos enfants. Néanmoins la «projection magique» constitue une modalité d'action bien différente de l'administration d'un poison d'une efficacité reconnue, par voie sanguine ou buccale, et les indigènes en ont parfaitement conscience. Ils ne mêleraient jamais par jeu du poison de tube à la nourriture d'un compagnon, sachant trop bien quel serait le résultat; tandis qu'ils n'éprouvent aucun scrupule à se livrer à des démonstrations de projection magique au milieu d'une nombreuse assemblée, et ces démonstrations s'achèvent parfois en jeu, tout le monde y prenant part. Ici le résultat physiologique n'est pas considéré comme impliqué par la nature propre de la substance ou par l'efficacité spécifique du geste. Il est attendu comme le résultat d'un ensemble à la fois physique, psychologique et moteur; il nécessite la malignité de l'intention, en même temps que la réunion d'un ensemble de circonstances essentielles ou accessoires, mais toutes de caractère rituel. Et pourtant la résine, le tube et l'opération elle-même, sont aussi appelés *nandé*.

Enfin, une anecdote mettra en lumière un troisième aspect de la même notion. Nous avions emporté quelques-uns de ces grands ballons en papier de soie multicolore que l'on emplit d'air chaud en suspendant à leur base une petite torche, et qu'on lance par centaines, au Brésil, à l'occasion de la fête de la Saint-Jean; et l'idée malencontreuse nous prit une nuit d'en offrir le spectacle aux indigènes. Un premier ballon qui prit feu au sol suscita une vive hilarité, comme si le public avait eu la moindre notion de ce qui aurait dû, en fait, se produire. Au contraire, le second réussit trop bien : il s'éleva rapidement, monta si haut que sa flamme se confondit avec les étoiles, erra longtemps au-dessus de nous, et finalement disparut. Mais la gaieté du début avait fait place, dans l'assistance, à de tout autres sentiments; les hommes nous regardaient avec attention et hostilité, et les femmes, tête enfouie entre les bras et blotties l'une contre l'autre, étaient parfaitement terrifiées. Le mot de *nandé* était répété avec insistance. Le lendemain matin, une délégation d'hommes vint conférer avec nous, exigeant d'inspecter toute la provision de ballons afin de voir «s'il ne s'y trouvait pas du *nandé*». Cet examen fut fait de façon très minutieuse; et par ailleurs, grâce à l'esprit remarquablement positif (malgré ce qui vient d'être dit) des Nambikwara, une démonstration du pouvoir ascensionnel de l'air chaud à l'aide de petits fragments de papier lâchés au-dessus d'un feu, fut, sinon comprise, en tout cas acceptée. Et, comme à l'habitude quand il s'agit d'excuser un incident (qui aurait pu avoir des conséquences très fâcheuses), on mit tout sur le compte des femmes, «qui ne comprennent rien», «ont eu peur» et redoutaient mille calamités (1).

Deux conclusions se dégagent de ces faits. La première est que le terme de *nandé* dépasse de beaucoup la signification stricte du mot *poison*, et qu'il connote tout espèces d'actions de caractère exceptionnel et, par là même, menaçantes, ainsi que les produits ou objets susceptibles de déterminer cette action. Tout objet ou opération *nandé* présentent un caractère commun, exprimé par le terme *kakore*; celui-ci désigne les produits ou substances dangereuses, et, en même temps, de nature menaçante ou périlleuse, que peuvent posséder certains être vivants à titre spécifique ou seulement temporaire. Ainsi le poison, le serpent, l'araignée venimeuse, le jaguar, sont *kakore*; mais le sont également une tribu ennemie, ou un indigène (même si c'est un parent ou un ami) quand il projette une vengeance ou se trouve dans un état de violente colère. La seconde conclusion est que les poisons, quel que soit le caractère positif et utilitaire de leur préparation, ne sont pas conçus scientifiquement comme des substances provoquant des désordres physiologiques, mais comme des véhicules ou des réceptacles de cette force mystérieuse qui bouleverse l'ordre habituel des phénomènes. Néanmoins, le *nándé* n'est pas conçu sous la forme abstraite d'une puissance; il réside dans, et est indissociable de, certains aspects matériels apparemment reconnaissables. Quand les indigènes examinaient nos ballons de papier de soie, ils y recherchaient quelque chose qui soit le signe concret de leur nature magique et malévolente; et pendant qu'ils procédaient à leur inspection, nous nous demandions avec anxiété quels pouvaient être les caractères spécifiques (heureusement absents) du produit ou de l'objet *nándé*. S'il est donc vrai que le sens du terme *nándé* soit plus complexe que celui du mot poison, il n'en faut pas moins reconnaître que le poison apporte le meilleur exemple et la plus parfaite illustration de la conception indigène : c'est une substance nettement identifiée, et reconnaissable par ses caractères extérieurs, à laquelle correspondent nécessairement des effets maléfiques. Le poison est donc le *nándé* par excellence, bien que celui-ci puisse exister sous d'autres formes, moins précises et plus complexes à la fois. Nous attachons une extrême importance au fait qu'une technique rigoureusement utilitaire de la fabrication des poisons se trouve associée à une théorie qui rend compte de leur efficacité par l'intermédiaire de concepts métaphysiques. La présence, chez les Nambikwara d'un *curare* réduit au produit de base, et dont la préparation exclut tout rituel, associée au très bas niveau de culture de ces indigènes, pose de façon particulièrement impressionnante la question de savoir si ces caractères très primitifs le sont à titre original, ou constituent les résidus d'une culture appauvrie. Or, il est beaucoup plus vraisemblable d'interpréter la contradiction apparente de la théorie et de la pratique en matière de poison, par la perte des rituels complexes qui sont attachés, plus au nord, à la fabrication du *curare*, qu'il ne le serait d'expliquer comment une théorie de caractère surnaturel a pu s'édifier sur la base d'un traitement, resté purement expérimental, de la racine du *strychnos*.

---

(1) Plus tard, A1 nous réclama des ballons pour faire lui-même une démonstration devant les groupes alliés assemblés par ses soins. Mais, moins oublieux que lui, nous nous y refusâmes obstinément.

A côté de la notion de *nándé*, nous devons en examiner une autre, qui fait l'objet d'une élaboration particulièrement poussée dans les groupes orientaux, celle de l'*atásu* (*a1*). *Atásu* signifie animal, mais l'utilisation du terme par les indigènes est complexe. C'est d'abord l'animal pris dans un sens générique, par opposition à l'inanimé : on me présente un gâteau de miel, et désignant un cadavre d'abeille qui s'y trouve encore pris, je demande ce que c'est; on ne me répond pas, «c'est une abeille», mais : *atásu*, «c'est la bête». *Atásu* désigne ensuite des animaux réels, mais sans appellation propre dans le vocabulaire, et de caractère particulièrement redoutable. C'est ainsi que les bœufs sont désignés de ce nom par les Nambikwara qui n'en avaient jamais vu avant les années 1910-1915, et auxquels ils inspirent une terreur très vive. Nous trouvons ensuite le même terme pour désigner (groupes orientaux) les étoiles, et le même nom est donné au tic-tac de la montre, donc conçus, les unes et l'autre, comme des réalités animées de caractère mystérieux. Enfin, *atéu* est un animal déterminé, d'essence surnaturelle, que l'on voit apparaître dans deux cas : la nuit, sur le chemin, à certains endroits et pendant certaines périodes, et aux approches de la mort. Dans le premier cas, on risque d'être attaqué et tué par l'*atéu* si on ne se défend pas par des moyens appropriés. Ces moyens consistent dans l'épieu (distinct du bâton à fouir), propulsé d'une manière prescrite. L'épieu, une large pièce de bois de forme aplatie et pointue à l'extrémité, est muni d'un manche habituellement orné de tressages d'écorce blanche et noire (épieu : *hidosu* [*a1*], *kopájore* [*b1*], *makalé* [*c*]). Cet instrument est utilisé dans trois circonstances : à la guerre; pour conjurer — ou attirer ? — la pluie en le manipulant selon un rituel approprié, comme si l'on traçait des signes dans l'air en le brandissant; enfin pour tuer l'*atéu*, en le projetant dans la direction de l'apparition par l'intermédiaire d'une dent de jaguar; l'épieu est placé obliquement dans la main gauche, la pointe dirigée dans la direction de l'*atéu*, et la dent, manœuvrée par la main droite, agit comme un crochet de propulseur. L'*atéu* apparaît seulement la nuit. Il peut emprunter la forme du jaguar ou d'autres animaux qui sont alors remplis d'intentions homicides. Lorsque l'*atéu* est atteint dans sa forme terrestre par la pointe de l'épieu, une grande effusion de sang se produit. L'animal « surnaturel » n'est jamais mangé. On abandonne son cadavre aux charognards.

Dans le second cas, on se trouve en face d'une véritable théorie de la mort. Le malade qui voit apparaître l'*atéu* sait qu'il est condamné, et celui-ci l'emporte, en effet, sur-le-champ ou revient le chercher peu après. La version courante de la mort de *A21*, noyé dans une rivière en juillet 1938, était que l'*atéu* l'avait emporté au fond de l'eau. L'*atéu* vivrait dans l'eau; un informateur le décrit comme ayant « une grande bouche et beaucoup de colliers ».

Les groupes méridionaux, centraux et septentrionaux témoignent d'une pensée religieuse plus élaborée. Les notions précédentes sont, chez eux, couronnées par une troisième, qui n'apparaît pas aussi clairement dans les groupes orientaux bien qu'elle y soit vraisemblablement présente, celle du vent et du tonnerre, hypostasiés sous les espèces d'une puissance semi-personnelle nommée *ama*⁽¹⁾. Dans ces groupes, celle-ci se substitue à l'*atéu*, dans la théorie de la mort, et il est possible de communiquer avec elle par l'intermédiaire de révélations et de visions.

---

(1) L'origine tupi de ce terme est évidente : on rapprochera *Montoya*, ama : nube de aguas; *Nogueira*, ama : nuvem; *Gonçalves Dias*, amana : chuva; *Coudreau* (Bibliothèque Linguistique Américaine, XV, 1892), amane (Oyampi) : pluie; *Kissenberth* (Baessler Archiv, VI, 1-2, 1916-1917), amana, aman, ama (Tapirape) : Regen; *Nimuendaju* (Zeitschrift für Ethnologie, XLVI, 1914), ama (Lingua Geral) : chuva.

THÉORIE DE LA MORT.

La mort distingue entre les hommes d'une part, les femmes et les enfants de l'autre. Les premiers, lorsqu'ils meurent, se transforment en jaguars qui représentent, par conséquent, autant d'êtres humains réincarnés. Les femmes et les enfants, au contraire, disparaissent avec le vent et l'orage, et ne sont susceptibles d'aucune réapparition.

40. *dená dúrige yetnatárina édnadigre lakyindige ndakyindige monénkja-dakyindige dená dúrige monégre littige amonetlittige toyadírige yatéadige* (*b1*)
La femme qui meurt et l'enfant qui meurt ne se changent pas en bête. L'homme qui meurt se change en jaguar, la femme qui meurt avec l'orage s'en va avec l'orage disparaît.

De là, chez les Nambikwara, la seule prohibition alimentaire parfaitement nette : il en existe théoriquement plusieurs, transgressées chaque fois que l'occasion s'en présente, telles que celles qui portent sur l'épervier, les vers des noix de *bacaiuva*, et il s'y ajoute une répugnance probable vis-à-vis de la viande du *veado* (*Cervus* sp.). Les poules et les chiens ne sont jamais mangés, mais leur introduction est récente. Par contre, le jaguar peut être chassé et tué, et sa dépouille est très recherchée puisque le cuir est utilisé pour faire les bonnets de fourrure portés dans le costume de guerre ; mais il n'est mangé sous aucun prétexte :

41. [suite du texte précédent] *lakyindige indere sírige litaíjrige ikyitédige yírige* (*b1*)
[le défunt] se change en jaguar, un autre le mange, le jaguar l'enlève, à un autre il est laissé pour le manger.

Cette théorie complète les indications recueillies dans le groupe oriental, plus qu'elle n'en diffère. Le jaguar joue en effet le même rôle que l'*atásu* : il emporte aussi le mourant. Mais la théorie centrale ajoute un complément : c'est que le mort s'identifie à l'animal, qui devient ainsi d'une nature surnaturelle. Il n'a pas été possible de savoir si les *atásu* qu'on rencontre dans la nuit sont considérés comme les âmes de morts réincarnées (1).

(1) On reconnaît dans le jaguar anthropophage et doué d'une nature surnaturelle un thème typiquement *tupi*, bien que sa diffusion actuelle soit beaucoup plus vaste. Voir à ce sujet, MÉTRAUX, *loc. cit.*, passim, et NIMUENDAJU, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva Guarani*, Zeitschrift für Ethnologie, Berlin, XLVI, 1914. De même, les *atásu* dont il vient d'être question au paragraphe précédent, évoquent curieusement les yurupari, ou anange, génies de la brousse des anciens *Tupi*, contre lesquels on se défend avec un brandon enflammé qui

COMMUNICATION AVEC UN MONDE SURNATUREL : SHAMANISME.

On considère comme possible de recevoir des visions de choses éloignées et des révélations d'événements futurs. Ces communications surnaturelles se produisent habituellement à l'occasion des tempêtes et des orages; elles sont soudaines et imprévues. Tout adulte mâle est apte à les recevoir, car dans ce cas encore, les femmes (sauf, semble-t-il, les plus âgées) sont exclues de la vie spirituelle :

42. *[illegible] dènũ tamimatatjeni nahoe ejéni ekydjeni kanahidau yatli [illegible]* (*b1*)
Invisible aux femmes les hommes le voient [le tonnerre] : «Loin je vois, tout près je vois, demain il arrivera, tout près il arrivera.»
(Il s'agit d'une vision prémonitoire de messagers venus d'une autre tribu.)

Ces visions sont attribuées au tonnerre qui les envoie aux hommes sous sa forme semi-personnelle *amé*.

Ainsi les Nambikwara conçoivent trois types de forces surnaturelles : d'abord la puissance abstraite, mais déposée dans des objets ou des substances, du *nándé*; ensuite des esprits agissant sous la forme d'animaux surnaturels ou semi-naturels, *atásu* ou jaguar. Enfin le tonnerre, avec lequel il est possible, dans certaines conditions, d'entretenir des relations personnelles. Chaque individu peut, dans une certaine mesure, établir des contacts avec ces forces, néanmoins ce sont les shamans qui détiennent la fonction spécialisée d'intermédiaires entre le groupe humain et le monde surnaturel. Les indications que nous donnerons sur ce point seront très sommaires, car il a été impossible d'obtenir de nos informateurs un traitement cohérent de la question du shamanisme. Aucun des groupes rencontrés ne possédait de shaman, à l'exception d'un seul (groupe c) où les pouvoirs de chef et de sorcier se trouvaient

joue donc le même rôle que l'épieu magique (cf. Thevet, cité par Métraux, *loc. cit.*, p. 61). Enfin, l'*atásu* lui-même paraît souvent sous la forme du jaguar; et, dans les groupes orientaux au moins, il joue le rôle de Messager de la Mort que les groupes central, méridional et septentrional confient plutôt au jaguar. Il y a donc, dans le vocabulaire, une connexion étroite entre les étoiles, le jaguar et l'*atásu*, déjà notée par Claude d'Abbeville (cit. par Métraux, l. c., p. 49) chez les Tupinamba : ceux-ci identifiaient le jaguar et les étoiles. Comme le jaguar «céleste» (Montoya), «anthropophage» (Nimuendaju), le jaguar des Nambikwara présente une ambivalence remarquable : il est sacré, et en même temps, on le tue. Enfin, la linguistique comparée confirme le rapprochement : le terme qui désigne le jaguar dans le dialecte-*a1*, *inairu* se rattache au nom du jaguar chez les Tupi centraux et méridionaux : yauare (*Emerillon*, Coudreau); saoruhu (*Guajajara*, Nimuendaju); jouaruha (*Tapirapé*, Kissenberth).

concentrés sur un seul individu (*C20*). Notre meilleur informateur, *B1*, chef du groupe allié, était catégorique sur le fait que *C20* réunissait les deux qualités de *yelikabala* (chef, *c*) et de *ndáire* (tonnerre, *c*), alors qu'il n'était lui-même que *yilikáde*, chef temporel. Le sorcier serait donc, à la fois, celui qui s'identifie avec le tonnerre, et celui qui communique avec lui sous la forme personnelle désignée par le nom de *amõ*. De même, dans les groupes orientaux (*a1* restreint et élargi, et *a2*), il n'a pas été possible de déceler la présence d'un sorcier ou d'un individu en tenant lieu. Le fait peut s'interpréter de trois façons différentes : que les sorciers se soient tenus à l'écart ou aient dissimulé leur nature; que l'institution du sorcier soit, en fait, absente dans certains groupes; ou que, dans ces mêmes groupes, les fonctions de sorcier soient exercées par le chef, et qu'à l'inverse de ce qui se produit dans le groupe *c*, ce soient les fonctions spirituelles qui se trouvent au second plan par rapport aux temporelles. C'est cette hypothèse que nous considérons comme la plus vraisemblable. Dans le groupe *a1*, *A1* fabrique le poison de flèche et traite les malades par succion, fonctions qui, dans le groupe *c*, sont toujours du ressort de *C20*, considéré comme shaman beaucoup plus que comme chef de groupe.

Quoi qu'il en soit, et comme nous venons de le dire, c'est le sorcier qui fabrique les poisons, et c'est lui qui procède au traitement magique des malades, nettement différent de la thérapeutique positive également pratiquée. Les Nambikwara connaissent un assez grand nombre de plantes médicinales, et traitent certaines maladies par leur secours; c'est ainsi qu'ils soignent l'ophtalmie purulente par une infusion de *pao preto* (*ikátu nʔferám*, *a1*), instillée dans l'œil à l'aide d'un cornet de feuilles, de l'extrémité inférieure duquel le liquide tombe goutte à goutte. Mais d'autres maladies, considérées comme le résultat d'un empoisonnement (ou d'un sort; dans les deux cas : *nánde*) sont exclusivement du domaine du sorcier. Celui-ci confectionne des «flèches de tonnerre» (*ndaóreik*, *b1*) en tous points semblables à celles de chasse, sauf leurs dimensions qui sont beaucoup plus restreintes. Le traitement consiste en trois opérations : lancement des flèches autour du malade pour écarter les esprits; succion du corps pour extirper la cause de la maladie; cette dernière est enfin jetée au loin quand elle a été capturée :

43. *ádige underádige kadirjénka ingeraige tenúadige* (*b1*)
tirer, tirer loin les petites épines sucer avec la bouche, jeter [le mal](1).

---

(1) L'informateur précise que, par «petites épines», il entend désigner les «flèches de tonnerre» qui n'ont, en fait, que quelques centimètres. On note la même assimilation dans d'autres régions de l'Amérique du Sud. Ainsi, l'informateur de Karsten dans le Chaco (R. Karsten, *Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*, Societas Scientiarum Fennicae, Commentationes Humanorum Litterarum, IV, 1, p. 132-133) cite, comme cause de la maladie et moyen de la combattre, une «flèche» ou «écharde» (anglais : *splinter*).

Après quoi le malade est habituellement guéri et peut reprendre ses occupations :

44. *enéndige deéndige enénə déidnige* (*b1*)
être malade c'est fini [on peut] continuer.

Mais le sorcier peut nouer des relations beaucoup plus directes avec les puissances surnaturelles. Pendant notre séjour auprès de son groupe, *C20* disparut, ou plus exactement ne revint pas au campement à l'heure habituelle; les autres hommes, partis à la chasse, ne l'avaient pas vu de la journée. La nuit tomba, et vers neuf ou dix heures du soir, la consternation la plus profonde régnait au campement, et particulièrement au foyer du disparu, dont les deux femmes et l'enfant se tenaient enlacés, en pleurant par avance la mort de leur époux et père. A ce moment, nous décidâmes, accompagnés de quelques indigènes, de faire une ronde alentour. Il ne nous fallut pas marcher deux cents mètres pour découvrir *C20*, accroupi sur le sol et grelottant dans l'obscurité; il était entièrement nu, c'est-à-dire dépouillé de ses colliers, bracelets, pendants d'oreilles et de sa ceinture, et à la lumière de nos lampes électriques, nous pouvions deviner son expression tragique et son teint décomposé. Il se laissa, sans difficulté, soutenir jusqu'au campement, où il s'assit sans un mot et dans une attitude d'accablement tout à fait impressionnante. Peu à peu, son histoire lui fut arrachée par un auditoire anxieux. Il expliqua qu'il avait été emporté par le tonnerre (*amõ*), [un orage avait eu lieu la même journée]; celui-ci l'avait enlevé dans les airs jusqu'à un point qu'il désigna, éloigné de 25 kilomètres du campement (rio Ananáz), l'avait dépouillé de tous ses ornements, puis ramené par la même voie et déposé à l'endroit où nous l'avions découvert épuisé. Tout le monde s'endormit en commentant l'événement, et le lendemain matin, *C20* avait retrouvé non seulement sa bonne humeur habituelle, mais aussi toutes ses parures, ce dont personne ne s'étonna, et dont il ne fournit d'ailleurs aucune explication. Mais les jours suivants, une version très différente de l'évènement commença d'être colportée par les Tarundé. Ils disaient que, loin d'être entré en relation avec l'autre monde, *C20* était allé entreprendre, sous le couvert d'une disparition magique, des tractations avec une bande d'Indiens Sabané qui campaient dans le voisinage. Ces insinuations ne furent d'ailleurs jamais développées, et la version officielle de l'affaire continua d'être ostensiblement admise. Néanmoins, dans nos relations personnelles, *B1* laissa, à plusieurs reprises, deviner ses préoccupations. Comme les deux groupes nous quittèrent peu après, nous ne sûmes jamais la fin de l'histoire.

Aucune indication n'a pu être recueillie sur le mode de désignation du shaman en tant que tel. Dans la préparation du poison de flèche, *C20* était assisté par son gendre potentiel *C25*.

⁂

A côté de ses attributions surnaturelles, le chef, ou le shaman, joue un autre rôle : celui de «leader» des cérémonies et des fêtes. Les Nambikwara ont trois types de cérémonies : celles qui marquent les moments critiques de l'existence de chacun, tels que naissance, initiation, puberté, mariage, mort; les fêtes saisonnières; enfin, des cérémonies célébrées dans des occasions exceptionnelles : guerre et expéditions de chasse ou de cueillette. Nous avons déjà fait allusion aux rites de guerre, et nous parlerons plus loin des cérémonies du premier type. Nous nous bornerons donc, ici, à de brèves observations sur les autres.

Les fêtes saisonnières ont lieu au début et à la fin de la saison des pluies, et marquent vraisemblablement l'ouverture et la clôture des travaux agricoles. Elles consistent en festins, avec danse, chant et musique. Plusieurs jours à l'avance, des expéditions de chasse vont à la recherche du gibier, et on se livre aussi à de grandes parties de pêche. Le poisson semble, en effet, jouer un rôle de premier plan dans les activités rituelles (1). D'autres indigènes partent, parfois à de longues distances, pour trouver dans les forêts qui longent le bord des rivières ou qui occupent les dépressions, le gros bambou dont ils couperont des tronçons pour en fabriquer les flageolets rituels. Ceux-ci sont longs d'environ 70 centimètres et percés de quatre trous plus le trou d'air. Un conduit d'air est ménagé à l'extrémité supérieure dans le bouchon de cire qui clôt l'orifice. Ils ne sont utilisés qu'à l'occasion de ces cérémonies et sont joués à l'unisson par groupes de trois, l'un d'eux, gravé d'une raie blanche longitudinale, étant nommé *ɟomóte ỵilikáde*, «flageolet chef», et joué par le chef. Un résonateur, fait d'un tronçon de bambou muni à l'extrémité inférieure d'une calebasse évidée, les accompagne habituellement (*dútənde*, *b1*). Les flageolets sont dits «mâles» et les résonateurs «femelles». Assez curieusement, ces flageolets sont nommés par les groupes centraux, septentrionaux et méridionaux *ɟomóte* (*b1/2*) et *ɟamaká* (*c*), c'est-à-dire du même terme (*ɟamaká*) dont les Paressi désignent le même instrument, alors que les groupes orientaux, qui sont pourtant les seuls voisins immédiats des Paressi, emploient un terme tout différent : *kaɟgetásu* (*a1/2*). Les indigènes décrivent ainsi ces fêtes :

45. *háidəme*

ỵkuérige dɟdnige iỵarhaɟdne ungərage dɟnɟugərage

cacher souffler jouer [du flageolet] faire la fête pêcher du poisson.

nahəndage tátige niỵattahárige káde káde káde ká aɟténdige
apporter griller faire la chicha lune lune lune cette lune danser

ɟukỵohdɟndige mihádage komɟégerage
et une autre fois jouer [le mois suivant] plus de pluie tout est sec

---

(1) Voir plus loin, p. 109.

m?ādage tutəhaịhaịkụirige
la pluie est finie laisser transporter [les flûtes?]

háịntendige halehdáịdnige denô horátige eịétéenæ
faire le champ festoyer les femmes sont cachées elles ne le voient pas

alāgena háịtige (*b1*)
sur la place chanter.

Une très stricte prohibition porte en effet sur les flageolets. Seuls les hommes adultes peuvent en jouer :

46. *ụitnore ụitnịa imdgəre.*
les enfants ne savent pas jouer du flageolet.

Et la vue des instruments est rigoureusement interdite aux femmes :

denaátịe ịatịaenininena ednaṣo ịáịneni (*b1*).
les femmes ne peuvent les voir, les hommes seuls voient.

Ces flageolets sont donc fabriqués en grand mystère, sur le lieu même où l'on a trouvé les bambous convenables. Si l'expédition musicale rentre de jour, elle cache les flageolets dans les branches d'un arbre non loin du campement ou du village. On ne les sort que la nuit, au moment du concert, et les femmes doivent alors se retirer dans les huttes ou sous les abris, et s'entourer la tête de leurs bras. Si l'une d'elles violait l'interdiction, elle serait, dit-on, poursuivie par tous les hommes et tuée à coups de bâton. Il ne nous a pas été donné d'assister à l'une de ces fêtes, mais comme nous désirions recueillir le répertoire musical des flageolets, nous avons pu obtenir, assez difficilement d'ailleurs, qu'une mission fût envoyée pour chercher du bambou et fabriquer les instruments à notre intention (il fallut aller à 15 kilomètres environ). La troupe, partie le matin, revint au milieu de la nuit, et jusqu'au jour, nous fîmes de la musique à quelque distance du campement, afin d'éviter toute indiscrétion féminine. Comme chaque instrument sonne d'une façon légèrement différente des autres, il se dégage du jeu à l'unisson une illusion d'harmonie qui s'ajoute au charme, par lui-même très réel, de la mélodie.

Il se peut que tous les instruments de musique des Nambikwara soient liés à des activités de caractère économico-social. Des témoignagès, dont il n'a pas été possible d'obtenir la confirmation décisive, présentent les flûtes nasales (*arátasu, a2*) comme destinées à assurer une récolte fructueuse du fruit *piquy*. La saison du *piquy*, qui pousse en abondance dans les savanes, est en effet une période impatiemment attendue par les indigènes : les fruits sont admirativement soupesés et dits avoir « beaucoup de graisse ». De même les flûtes de Pan (*asinʒu, a1; ịuayʒere, b1*) seraient employées dans des rites préalables aux expéditions de chasse. Dans le cas des flûtes nasales, une double analogie a été soulignée par certains informateurs, entre leur forme et celle du noyau de *piquy*, et entre leur nom et le nom du *piquy* (*ahúru, a1/2*); cette dernière analogie n'existe que dans le dialecte oriental (*arátasu-ahúru*), et le rapprochement reste suspect, les Nambikwara ne dédaignant pas les calembours(1). De même pour les flûtes de Pan, parfois appelées *duʔúru* (*a1/2*) *duʔúnde* (*b1*) qui serait aussi le nom de l'agouti (*Dasyproctas aguti*). Il n'en est pas moins vrai que plusieurs des chants recueillis ont été indiqués comme des chants de chasse ou de collecte. Un soldat de la Commission Rondon, prisonnier des Nambikwara pendant assez longtemps, a décrit à Roquette Pinto(2) une cérémonie composée de danses et de chants qui aurait suivi une chasse au tapir. Et un thème musical nous a été spontanément signalé comme le chant de la chasse au tapir.

DE LA NAISSANCE A LA MORT.

La femme Nambikwara accouche (naître : *i̯talittige, b1*) en position accroupie et prenant appui sur le sol par le moyen d'un bâton vertical auquel elle se tient avec les deux mains; une compagne lui verse, pendant ce temps, avec une petite calebasse, de l'eau froide sur la poitrine et sur le ventre. Le cordon ombilical est coupé ras et cautérisé avec une braise, puis recouvert d'un emplâtre de cendres chaudes.

47. *dósu sai̯kédutu ʔakedátelusu alósu usi̯inkedi̯utu inkétu i̯akesái̯tutu ire ire iagékediutu* (*a1*)

[Quand] la femme accouche le placenta dans la brousse est enterré; elle est malade, elle ne mange pas [pendant] une lune, une lune [et ensuite] elle mange de nouveau.

Après la cérémonie de l'ensevelissement du placenta, par conséquent, la femme resterait pendant deux mois frappée de prohibition et condamnée à un jeûne relatif. En réalité, une situation d'exception se prolonge beaucoup plus longtemps, la couvade étant observée par le mari et la femme jusqu'au moment où l'enfant est sevré, ou tout au moins jusqu'au moment où il cesse d'être exclusivement alimenté par le lait maternel.

Pour décrire l'état de couvade (*inkétu*, « on est malade » [*a1*]; il n'existe pas de terme spécial), nous ne pouvons mieux faire que de transcrire nos observations faites au jour le jour relativement à la famille du feu 6 composée de *A21*, *a22* et *a23*. *a22* se distingue nettement de ses compagnes :

1° Elle ne porte aucune parure, ni ornement;

---

(1) Par exemple, A1 se moque de moi qui suis en train de fumer : Kúkedetu úkedetu : un fumeur est un paresseux!

(2) *Loc. cit.*, p. 234-235.

2° Elle ne touche à la nourriture, ni pour la récolter, ni pour la ramasser, ni pour la préparer, ni pour la cuire;

3° Elle ne parle à personne, et on ne lui adresse pas la parole;

4° Elle évite les groupes et quand la curiosité l'attire vers notre cercle, elle assiste aux distributions de présents et aux échanges, de loin et silencieusement. Si on lui donne, ou à son mari, un présent quelconque (par exemple des perles), celui-ci est aussitôt remis au bébé;

5° Elle reçoit tous les jours sa nourriture de sa mère (*a18*), qui la lui remet sans parler, et s'occupe aussi de certains soins à donner au bébé comme de l'épouiller;

6° Elle ne prend pas de bain de rivière, mais se lave avec de l'eau qu'elle va puiser elle-même dans une calebasse;

7° Elle s'absente parfois pendant des journées entières avec son mari, et, au départ, le suit de loin sans dire un mot; à ces occasions, elle emmène son bébé.

A 21 se comporte de façon similaire :

1° Il n'accompagne pas le groupe masculin quand celui-ci part à la chasse ou au jardinage;

2° Il ne s'absente que rarement, et en ce cas avec sa femme. Le reste du temps il se tient étendu sans se livrer à aucune activité artisanale; on le dit « malade » (*inkátu*);

3° Dans la mesure où lui et sa femme se livrent aux activités les plus indispensables, il n'existe entre eux aucune division du travail. L'un ou l'autre, indifféremment, enterrent les excréments du bébé, ou placent dans les cendres le manioc reçu par *a22* de *a18* et qui constitue leur seule nourriture. L'un et l'autre sont d'une extrême maigreur, et apparaissent d'une grande faiblesse; leurs cheveux n'ont pas été coupés ou nettoyés depuis longtemps.

Vers le 20 juin 1938, ce comportement se modifie; trois jours de suite, *A21* et *a22* disparaissent pendant la journée entière; sans doute pour chasser, car, après plusieurs retours infructueux, ils reviennent (le 23 juin à 15 h.) avec le gibier suivant :

a. Une *irara* (*Mustela sp.*);
b. Trois chauve-souris;
c. Deux lézards et leurs œufs.

Irara et chauve-souris ont déjà été passés à la flamme pour brûler les poils. *a22* se met immédiatement — et pour la première fois — à nettoyer et râper une petite quantité de manioc et elle installe hâtivement une galette sous les cendres. Elle y place en même temps les œufs de lézard cassés directement, et les retire à peine cuits; elle les partage aussitôt entre son bébé et elle-même. Pour la première fois, elle échange quelques mots avec ses voisins en riant.

Pendant ce temps, *A21* a vidé l'*irara*. Il donne l'estomac, le gros intestin, l'intestin grêle à *a2* (sœur de la femme); celle-ci, aidée par sa fille *a5*, nettoie les intestins, les met à cuire et commence à les manger avec *a5* et *a3*.

A21 coupe la queue de l'*irara*, la fait rapidement cuire, et la mange avec sa femme et son bébé.

Les trois chauve-souris ont été données à *a2* (sœur de la femme) et *a14* (sœur), qui partage son lot avec son fils *A16* et son beau-fils *A15*. *a22* fait cuire les lézards et les viscères (foie, cœur, poumons, rate, reins de l'*irara*). Elle remet l'ensemble à son mari, qui donne un morceau de foie au bébé et partage le reste avec sa femme.

Toutes ces opérations se sont déroulées très rapidement avec une sorte de hâte, et sont terminées au bout d'une demi-heure. A 15 h. 30, *a22* allume un feu différent de celui dont chaque ménage se sert, et y place l'*irara*. Elle va alors prendre son premier bain de rivière, et rapporte de l'eau dans une calebasse pour laver le bébé. Vers 16 h. 15, l'*irara* cuite est retirée du feu par *A21*. A ce moment, tout le monde est rentré au campement et a pris son emplacement habituel. *A21* et *a22*, assises auprès du nouveau feu, occupent une position centrale. *A21* découpe l'*irara* en cinq morceaux et le répartit entre la famille, comme il a été dit précédemment (1).

Dès lors, *A21* et *a22* reprennent une activité normale et ne se distinguent plus de leurs compagnons.

La couvade se caractérise donc par un isolement relatif du couple intéressé, lequel se trouve en même temps frappé d'un certain nombre de prohibitions (contacts sociaux, bains, préparation de la nourriture, parure, consommation de certains aliments). Elle se termine au moment où l'enfant prend son premier repas non exclusivement lacté (en l'occurrence des œufs de lézard et du foie d'*irara*). Ce repas fait partie d'un festin de chasse offert au groupe par les parents jusqu'alors frappés d'interdit. Mais l'atmosphère dans laquelle se déroulent ces opérations mérite d'être notée. Aucune solennité ne les entoure, et les intéressés y procèdent avec la même routine et le laisser-aller qui caractérise les activités quotidiennes. Il ne s'agit donc nullement d'une cérémonie, avec les implications psychologiques que ce terme comporte, mais d'un ensemble d'actes qui doivent être accomplis, et le sont, avec un minimum d'attention accordé à leur caractère exceptionnel.

A partir de ce moment, la vie de l'enfant Nambikwara se déroule telle que nous l'avons décrite, et sans comporter de grande différenciation selon le sexe. Ces différences ne commencent à paraître qu'aux approches de la puberté. A ce moment, les fillettes adoptent un comportement tout à fait nouveau; elles se permettent de grandes libertés, parlant brutalement à leur entourage et se complaisent dans des propos obscènes. C'est que la cérémonie de la puberté, qui coïncide avec le mariage, marque dans sa vie un changement décisif et c'est d'ailleurs à cette occasion qu'elle reçoit son nom. Les femmes Nambikwara se marient très rapidement après leurs premières règles. La polygamie des chefs crée un déficit permanent de femmes, et la nouvelle épouse disponible est impatiemment attendue. D'après nos informateurs, c'est la jeune fille qui indiquerait à ses parents celui de ses maris potentiels qu'elle désire épouser. Elle dit qu'elle « veut se marier vite » (*ikínduriɡe*, *b1*); le terme du dialecte *a1* pour « se marier » étant *oụénsaịkititu* littéralement : « faire mari », il semble bien que, comme on nous l'a affirmé, l'initiative appartienne à la jeune fille :

---

(1) Cf. plus haut, p. 74 sq.

48. *inka* (*ni*) *durednịén* *durénịe* (*b1*)
« Je veux me marier vite » [dit la fille]. « Marie-toi », répond la mère] (?)

En fait, il semble que le mariage soit décidé dès l'enfance par un accord entre les parents. Des parents prévoyants doivent préparer longtemps à l'avance le mariage de leur fils, sinon celui-ci risque de ne pas trouver de femme disponible. Des beaux-frères nous ont souvent indiqué que leurs enfants sont promis l'un à l'autre.

Au moment de la puberté, la jeune fille est isolée complètement pendant une période de deux à quatre mois; elle habite un abri construit spécialement à quelque distance du village, et y vit seule, astreinte à un ensemble de prohibitions alimentaires et sociales; pendant cette période, sa mère la nourrit et prend soin d'elle. La période de ségrégation terminée, des chants et des danses ont lieu; on abat son abri et « la mère ramène son enfant ». C'est alors que prend place la cérémonie du mariage proprement dite. Elle est préparée par des expéditions de chasse et de pêche et se déroule au milieu des chants et des danses :

49. *dịrige aịịúngnerage denano inịira dịkira dịknira tadta halonoo tatlikta dịndage hntimbáta ụirige imdgəra imdgəra* (*b1*)
Aller prendre du poisson, les femmes arrivent, arrivent, griller sur la place [le poisson] sortir, chanter, siffler, jouer du flageolet, jouer du flageolet.

L'union des conjoints est prononcée par le chef qui place dans la bouche de chacun d'eux un gros morceau de poisson (1).

---

(1) On a déjà suggéré (Kunike, *Der Fish als Fruchtbarketssymbol bei den Waldindianern Südamerikas*, Anthropos, VII 1912, p. 206-229) que le poisson pourrait être un symbole sexuel chez les Indiens sud-américains. Tastevin a vigoureusement critiqué cette hypothèse (*Le poisson symbole de Fécondité ou de Fertilité chez les Indiens de l'Amérique du Sud*, *id.*, IX, 1914, p. 405-417). Pourtant, le rituel Nambikwara du mariage semble confirmer la première théorie. Au surplus, le poisson est directement traité comme le symbole des rapports sexuels dans la légende où Maire-Pochy rend une fille enceinte en

Il n'existe pas de cérémonie de puberté pour les jeunes garçons : celle-ci est remplacée par un rituel d'initiation qui prend place vers la neuvième ou la dixième année, semble-t-il. Il comporte deux opérations essentielles, l'imposition du nom, et le percement de la lèvre et du septum nasal pour y placer les labrets de bois. La première est accomplie directement par le chef, la seconde par un compagnon qu'il désigne à cet effet :

50. *u̯étnoãdige ioónãdige u̯ilikade u̯elikãdelikinere nukeu̯jore i̯udótige i̯urúṣenje nikamã i̯uroi̯ótige* (*b1*)

Quand l'enfant a grandi le chef, le chef lui donne un nom. Un compagnon perce sa lèvre pour mettre le labret. Il [le chef] commande de faire le trou [du labret].

⁂

Dúremũdednige (*b1*), disent les hommes Nambikwara; «c'est une bonne chose de se marier». Mais cela n'est pas facile. Le mariage idéal est celui qui donne une «jeune et jolie femme» (*monodu̯inuṣere, b1*) et dont on aura la virginité (briser l'hymen : *tau̯orótige, b1*). Mais de telles femmes sont précisément celles qui sont prélevées par les chefs ou les shamans, et quelques jeunes hommes seulement auront la chance d'en obtenir de semblables. Les autres sont condamnés à une longue période de célibat, qu'ils tromperont en ayant des relations sexuelles avec leurs beaux-frères, ou bien ils épouseront une «vieille femme» qui ne peut avoir des relations sexuelles (*tiroanebi̯iṣere, b1*), veuve ou répudiée, et dont personne ne veut. De tels mariages ne sont pas exceptionnels chez les Nambikwara, et s'expliquent par le rôle économique fondamental du couple que nous avons déjà souligné. Mais ils ne sont pas définitifs. Dès que le jeune homme sent sa position dans le groupe s'affermir, ou qu'une meilleure occasion se présente, il abandonne (*amni̯ótige, b1*) sa vieille femme pour en prendre une autre (*ulamtuni̯ótige, b1*), plus jeune et plus séduisante. Il arrive qu'un homme épouse ainsi successivement trois ou quatre femmes différentes avant de se considérer comme satisfait[1]. La femme

lui faisant manger le poisson qu'il a lui-même pêché. Comme l'origine de ce conte tupi est certainement andine (Kunike, l. c.; Métraux, l. c., p. 12-13; Ehrenreich, *Ueber die Verbreitung und Wanderung der Myth bei den Naturvolkern Südamerikas*, Congrès International des Americanistes, Stuttgart, 1904, p. 663) nous avons là une indication supplémentaire de l'affinité des Nambikwara avec les cultures du Nord et de l'Ouest.

[1] Ici encore, les documents du xvi^e^ siècle relatifs aux Tupi supportent la comparaison : «... as vezes tomam, alguma velha de que não esperam filhos, porque não acham outra, somente para que lhes faça de comer, porque se acertam de não terem mai ou irmas que tenham cuidado d'elles, são coitados, e contentam-se por então com qualquer velha, com que estão bem agazalhados sempre com olho en tomarem outras de que tenham filhos, como depois fazem, ou deixando a primeira, ou retendo-a, si ella quer, para o effeito sobredito» (Anchieta, l. c., p. 260-261).

répudiée va avec ses parents s'ils vivent encore, s'unit à un autre homme si elle en trouve l'occasion, ou même, reste au foyer de son ancien mari dont elle partage l'existence, et aux travaux duquel elle participe, mais dans une position légèrement inférieure. Telle est la situation de *b3* au foyer de son ex-mari *B1*. Une autre méthode, pour obtenir la jeune femme convoitée, consiste à la séduire, même si elle est mariée. L'adultère, et plus généralement les intrigues sentimentales, sont très fréquents chez les Nambikwara, qui semblent être susceptibles de passions violentes. Nous avons connu un indigène qui, pendant notre séjour, s'enfuit avec une indienne Paressi, et vécut avec elle pendant plusieurs mois, caché dans la brousse et fuyant le mari lancé à leur poursuite. Voici dans quel terme un informateur (*B15*) raconte une ancienne aventure; il reconstitue un dialogue avec la femme aimée :

51. *ai̯ndarini̯ẽ́ — otendni̯ẽ́ — ai̯dotẽha ii̯dakəni̯ai̯ni ṣutnadai̯ẽ́ ai̯rhai̯ tasi̯indige tamintedni̯ẽ́* (*b1*)
Veux-tu faire l'amour? — Je ne veux pas. — Tu ne vaux rien! Je veux faire l'amour ou je t'assomme! Dehors, allons copuler.

Très anxieusement, la femme répond :

higekanhuẽ́ u̯ai̯riré u̯aïridedni̯ẽ́ eti̯ẽ̄dahẽ̄ dungərai̯eni (*b1*)
Fais vite, mon mari sera fâché, il me battra...

Il n'existe pas de sanction sociale contre l'adultère; mais le mari lésé peut se venger de façon redoutable et c'est dans des circonstances de ce genre que le poison, utilisé soit contre la femme, soit contre l'amant, trouve son rôle. Pour éviter des accidents, les compagnons s'interposent entre les adversaires et conseillent au séducteur de disparaître pendant un certain temps :

52. *ii̯ehetni̯ẽ ai̯ku̯akatedni̯ãni eku̯úde eku̯úde eku̯úde eku̯úde eku̯úde eku̯úde eku̯úde eku̯úde kai̯ãdodni udi̯knəreniani* (*b1*)
Pars. — Je m'en vais loin. — Quand cette lune finira, et celle-là, et celle-là, et celle-là, et celle-là, et celle-là, et celle-là, et celle-là, alors, celle-là, tu pourras revenir.

Nous avons connu un indigène (*C11*) dont la femme disparut un jour, partie avec un membre de son groupe. Il songea d'abord à se venger, mais ses compagnons s'entremirent, et il fut finalement décidé que l'amant garderait la femme et donnerait en compensation un chien. Quelques mois plus tard, l'amant mourut (si ce fut de mort naturelle ou accidentelle, nous ne pûmes le savoir) et la femme revint à son mari, qui se déclarait enchanté d'avoir conservé aussi le chien. Cette anecdote ne doit pas être interprétée dans le sens d'une équivalence, conçue par l'esprit indigène, entre une femme et un chien. Nous avons trop longuement insisté sur le rôle fondamental de la femme dans la vie Nambikwara pour devoir y revenir ici. Mais dans des groupes où le commerce existe sous une forme aussi primitive⁽¹⁾, les échanges de biens ont, comme fonction consciente, d'apporter des compensations psychologiques incommensurables entre elles, plutôt que d'établir des équivalences de valeur.

Les Nambikwara connaissent deux formes d'enterrement. Les groupes orientaux pratiquent la double inhumation. Les corps sont d'abord placés en position accroupie (*āriu̯aerekititu, a1*) dans une fosse circulaire (*sinitdkurisu, a1*) de sept pieds de profondeur, comblée avec de la terre et des branchages. Pendant deux mois, on chante, on danse et on pleure autour de cette tombe provisoire, jusqu'à ce que le corps soit décomposé. On amène alors les ossements à la rivière où on les lave soigneusement; puis on les rapporte dans un panier pour les inhumer définitivement au village. Celui-ci est alors abandonné, mais le site est souvent visité :

53. *au̯regande ai̯unikere kadúkərage i̯au̯órige énde énde énde inare inaretai̯re i̯inoribate* (*b1*)
creuser la tombe, la fermer, attendre une lune, une lune, une lune, extraire les ossements, les enfouir au village.

Dans les groupes centraux, au contraire, les cadavres seraient ensevelis (*aotʔenikere, b1*) en position allongée (*i̯ótarige, b1*).

Les rites funéraires distinguent entre les biens mobiliers et immobiliers. Les premiers sont minutieusement détruits; on brise et on brûle les armes; on effile les perles et les colliers.

Le jardin du défunt, s'il en cultivait un, est, par contre, seulement abandonné, et peut être repris ultérieurement :

54. *doi̯ore dúrige aórede au̯tadátige au̯dotahấmdige au̯dotaā̃mde odenehéi̯rẽ odunhínde ni̯aótunmi̯ẽ narai̯nidánde narái̯dúrige airedugei̯óttige dén dén dén nagi̯aõde ai̯re dugi̯otige ti̯atugi̯ótige* (*b2*)
On casse ses flèches, il faut tout casser on effile ses perles, les perles du défunt, le champ du défunt est abandonné une lune, une lune, une lune, et quand on a oublié, un autre prend le champ.

Mais il faut, sur ce point, éviter une confusion. A proprement parler, il n'existe pas de propriété foncière chez les Nambikwara. Le chef invite ses hommes à se grouper pour la culture des jardins, mais parfois, tel ou tel individu décide de défricher pour son compte. Ces appropriations personnelles ne donnent pas lieu à incident, la terre cultivable dépassant, de beaucoup, les besoins collectifs. Pourtant, un jardin représente une valeur, en raison du travail considérable passé au défrichage, surtout pour des gens qui n'avaient jamais vu d'outils de métal il y a seulement trente ans. Aussi la règle de destruction des biens du défunt respecte-t-elle le jardin, sous la réserve, d'ordre

---

⁽¹⁾ Cf. p. 93 sq.

psychologique et moral, qu'on attendra, pour prendre possession, que «le souvenir du mort ait été perdu». Cependant, ce mode semi-juridique d'accession à la terre n'implique pas l'existence d'un droit d'héritage. Les proches ne sont pas favorisés, et toute personne peut s'en prévaloir au même titre.

PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE ET VIE QUOTIDIENNE.

LES CATÉGORIES.

L'étude linguistique du Nambikwara devant faire l'objet de publications spéciales(1), nous nous en tiendrons ici à quelques indications sommaires destinées à préciser ce que l'on peut inférer des grandes catégories logiques de la pensée, et à situer le groupe Nambikwara par rapport aux autres cultures américaines.

Le trait le plus remarquable du langage Nambikwara, mis particulièrement en évidence par le dialecte central et méridional (*b1*) est un usage étendu des *suffixes classificatoires*. Le caractère systématique de la classification des choses et des êtres n'est comparable qu'à celui qu'on rencontre dans la famille linguistiques Ṣibṣa. Bien plus : si l'on néglige quelques différences secondaires, la division du monde en catégories, en Nambikwara, présente une remarquable similitude avec celle que l'on trouve dans les dialectes Ṣibṣa(2).

Dans une division des choses et des êtres en onze principales catégories logiques, dix se trouvent être communes au Nambikwara et au Ṣibṣa. La catégorie «saison, temps, ciel» semble être brisée, en Nambikwara, en plusieurs suffixes. Inversement, un même suffixe *-are* classe deux catégories logiquement voisines mais distinguées par leurs suffixes en Ṣibṣa : *-nak* (Bribri), «excrétion, sécrétion, résine» et *-dio*, *-rio* (Bribri), «sécrétion, humide»(3).

Les analogies phonétiques qui apparaissent occasionnellement entre les suffixes classificateurs du Nambikwara et du Ṣibṣa ne nous semblent pas d'une grande portée. Par contre, l'analogie morphologique d'une part, et surtout la répartition des choses et des êtres dans des classes qui ne s'imposent à l'esprit par aucune nécessité interne, ne nous semblent pas susceptibles de résulter d'un pur phénomène de convergence. Nous y voyons, au contraire, une raison suffisante pour affirmer une affinité linguistique entre les groupes Ṣibṣa et Nambikwara⁽¹⁾.

---

(1) C. Lévi-Strauss, *Sur certaines similarités*, etc., *loc. cit.*; Paul L. Garvin, *Esquisse du Système*, etc., *loc. cit.*

(2) Les exemples ci-après sont empruntés à Walter Lehmann, *Zentral-Amerika*, 2 vol., Berlin, 1920, I, p. 277-279, 404, 440, 454, 571.

(3) Il y aurait, naturellement, un grand nombre d'observations de détails à présenter. Dans les différents langages, les catégories logiques se recoupent partiellement; ainsi, la catégorie Nambikwara *-kere* correspond partiellement à Bribri *-kal*, et en même temps à *-Xkuo*. Le suffixe *-kere* exprime plutôt la résistance, et le suffixe *-kate*, que nous lui avons associé, la forme.

CATÉGORIE LOGIQUE.	NAMBIKWARA.	RAMA.	BRIBRI.	TERRABA.	GUATUSO.
Espèce, famille, groupe	*-ánde* *-índe* *-ónde*		*-ŭak*	*-ˇuah*	
Cheveux, poils, plumes	*-uette*	*-ulis*	*-kŏ, -kō* *-tsa*	*-zok* *-so*	*-üsa* *-ko-a*
Piquer, percer, orifice	*-íre*	*-sik*			*-kali* *-ka*
Dur, raide, rigide, bois, allongé	*-kere* *-kate*	*-kat*	*-kät*	*-kör* *-krŏ* *-grŏ*	*-kora* *-kure*
Mou, souple, allongé	*-çare*	*-kit*	*-kitša*		*-kira*
Fruit, graine, objet arrondi	*-kenínde*	*-up*	*-uo* *-kuo*	*-kuo*	*-ku* *-kuru*
Ce qui pend, s'ajoute, orne, tremble	*-gare*	*-kiin* (?)	*-io*	*-kro*	
Plein, gonflé, liquide	*-are*	*-ri, -li* *-ari* *-ubli*	*-dío* *-río* *-ri, li*	*-rio*	*-ko-ri*
Saison, temps, ciel	*-inde* *-are* *-ere*		*-kã* *-kõ*	*-shco*	
Écorce, cuir, peau, revêtement, qui accompagne	*-ore*	*-úuk*	*-Xkãã*	*-cuota* *-cuo*	*-tën*
Chair, substance	*-ande*	*-käs*	*-tiká*	*-ako*	

⁽¹⁾ Déjà, dans son livre *Durch Central-Brasilien*, Von den Steinen avait suggéré, par une carte de la distribution septentrionale et occidentale du mot *sisi* (soleil, feu), la constitution d'une aire linguistique s'étendant de la Colombie à la Bolivie septentrionale. On peut rapprocher du terme *sisi*, en Nambikwara : siisu (*a1*), siise (*b1*) : hutte ronde, rond.

LES NOMBRES.

Les Nambikwara n'ont, à proprement parler, que trois noms de nombres : un, deux, et beaucoup. Mais ils sont capables de composer ces termes pour former, par addition, des nombres plus élevés. Nous avons pu ainsi obtenir des comptages allant jusqu'à 5, 6 et 8. Pour compter « un », les indigènes rabattent avec la main gauche tous les doigts de la main droite sauf le pouce. Pour compter « deux », ils rabattent le pouce, l'annulaire et l'auriculaire en ne laissant dressés que l'index et le médius. Pour compter « trois », ils rabattent tous les doigts sauf l'annulaire; en effet, comme il n'existe pas de mot spécial pour ce chiffre, « trois » n'est pas autre chose qu'une unité ajoutée à deux. Dans le dialecte central et méridional on trouve un terme spécial *ba*, pour désigner un duel ou une paire.

NOMS DE NOMBRES.

NOMBRES.	DIALECTES *a 1/2.*	DIALECTE *b 1.*	DIALECTE *b 2.*	DIALECTE *c.*
Un	*kənáge.*	*nágəna, kanákero.*	*naịúkənadaịgaore.*	*améro.*
Deux	*searu.*	*nabadm, baãdo.*	*baãịore.*	*baléne.*
Trois	*nunesearekənage.*	*nabágəna.*	*uáịnịore.*	*balaámero.*
Quatre	*desanu.*	*nabaụõda.*	*naịdnáịore.*	
Cinq	*dasarénere.*	*nmba-nmbanagena.*	*nikụáịnịore.*	
Six	*anere.*		*ụáịdna-dịore.*	
Sept	*toáịdenere.*			
Huit	*uakesauụnúnere.*			
Beaucoup	*sóklaere.*	*ụáịịnnae, kụdịntege.*	*deịndariịore.*	*álele.*

Dans le vocabulaire *a 1/2*, les termes indiqués pour le comptage de «quatre» à «huit» représentent vraisenblablement, moins des noms de nombre que des termes descriptifs de l'opération qui consiste à rajouter une nouvelle unité à un tout. Dans le vocabulaire *b 2*, le mot original employé pour «trois» se rattache apparemment à la même origine que celui du dialecte *b 1* signifiant la pluralité. Les termes utilisés pour «quatre», «cinq» et «six» sont probablement descriptifs de la manipulation.

Dans la conversation, des formes exclamatives sont utilisées, par exemple dans les discussions entre hommes au retour de la chasse :

55. *nágənaarenj̣ani baínenj̣ani baínegərenj̣ani bắdebắdenj̣ani báabíakənaínj̣ani.* (*b1*)
«Un seul moi j'ai tué — deux, moi — trois, moi — quatre, moi — cinq, moi».

LES COULEURS.

La différenciation des couleurs a été étudiée sur onze échantillons pour lesquels nous donnons ci-dessous la liste des termes indigènes.

Les groupes *a* et *b* présentent des caractères communs. Ils distinguent le blanc, le noir, le rouge, le bleu, et réunissent dans une seule catégorie le jaune et le vert (1). Mais, tandis que le groupe *a* étend cette assimilation à l'ocre jaune, le groupe *b* l'arrête au jaune clair et classe l'ocre jaune avec la terre de Sienne brûlée dans une même catégorie, désignée par le terme du dialecte *a 1* pour «noir» (2). Le groupe *c* distribue les couleurs de façon très différente : une même catégorie réunit les rouges et les jaunes (ce que suggère d'ailleurs la gamme de la teinture d'*urucu*), tandis que les bleus sont rattachés, à la fois, au vert et au noir.

Les couleurs les plus appréciées sont le noir et le blanc, sans doute parce que ce sont les couleurs des parures faites de fragments nacrés de coquillages fluviaux et des sombres noix de palmier. Ensuite vient le rouge, puis le jaune. Le vert et le bleu sont peu goûtés.

---

(1) Le terme qui désigne le vert et le jaune affecte la forme singulière d'un pluriel reduplicatif. Cet aspect morphologique se retrouve en Ṣibṣa : Ainsi en Bribri, vert = tspatspa, jaune = kölö-kölö ; en Guatuso, jaune = mari-mari ; en Rama, jaune = nugnugna, vert bleu = nrinnrinma. (Cf. LEHMANN, *loc. cit.*, I, p. 333, 394, 434, 435.)

(2) En accord avec le jugement anthropologique des indigènes qui ne se distinguent pas des «blancs» comme des «jaunes», mais comme des «foncés» des «clairs» :

(56) ŋái ʔanj̣ena tɨ́j̣kednj̣ena (*b1*)
Tu es clair, moi je suis foncé.

COULEURS.	DIALECTE *a 1.*	DIALECTE *a 2.*	DIALECTE *b 1/2.*	DIALECTE *c.*
Blanc	*ahéndeu.*	*ahéndeu.*	*deʔénde.*	*pêis.*
Noir	*jundne.*	*atuédieu.*	*yére, dédene.*	*tapûte.*
Rouge vermillon	*ehednékeneu.*	*aheʔéndutu.*	*eʔédne.*	*jerejerâjnte natope* (= urucu).
Rouge carmin	*ehéndutu.*	*aehʔéndutu.*	*eʔédne.*	*ierdjnte, natope.*
Bleu de cobalt	—	*anyiryéndieu.*	*jijyidne.*	*tapûte, tihyolênte.*
Bleu d'outremer	—	*anyiryéndutu.*	*jijyidna.*	*tapûte, tihyolênte.*
Vert Véronèse	*jidijide.*	*aetesedeéndutu.*	*jedejedédne.*	*pasinte.*
Vert émeraude	*jidejidedne.*	*aetesedeʔéndutu.*	*jedeyadedne.*	*pasinte, kyalénte.*
Jaune de strontium	*jidejidedne.*	*aetesedeʔéndutu.*	*jedejidedne.*	*natopejerdjnte, kyalénte.*
Ocre jaune	*jidejidedne.*	*aetesedeʔéndutu.*	*héndne.*	*perdjnte.*
Terre de Sienne brûlée	*jidejidedne.*	*aetesedeʔéndutu.*	*héndne.*	*natopejerdjnte.*

CONNAISSANCES RELATIVES À L'UNIVERS.

Les Nambikwara du groupe oriental appellent les étoiles *ikitásu, atásu* (animal surnaturel) ou *iyinitu atásu;* ceux du groupe central et méridional les nomment *tágore* (classificateur : *-gore,* ce qui pend, orne, tremble) et les distinguent en étoiles, «petites étoiles» (*tágoreniyikore, -niyikore* étant un diminutif) et «planètes» (*tágorare;* classificateur : *-are,* plein, gonflé, liquide). Aucune indication n'a pu être recueillie sur les constellations. Le soleil se nomme *etjenihira*, *uteritira* (*a1/2*), *jénde* (*b1/2*), *üta* (*c*); la lune *ira*, *iréhira* (*a1/2*), *hëjnde*, *hëjtende* (*b1/2*), *hjita* (*c*), et l'on distingue :

La pleine lune : *erédiatinos* (*a1*), *ejedimniena* (*b1*), *ipéjholota* (*c*);
La lune à son (premier ou dernier) quartier : *égiejiinos* (*a1*), *eyemirakende* (*b1*), *ipéjhota* (*c*).

L'année est divisée en deux périodes : les pluies (*mihiragy*, *b1*), durant approximativement 5 mois, et la saison sèche (*himérige*, *b1*) s'étendant sur 7 mois. Le temps se compte en lunes et en nuits, et on énonce le terme *lune* ou le terme *nuit* autant de fois qu'il est nécessaire pour arriver au total de mois (lunaires), ou de jours, que l'on désire mentionner. Cette énumération donne une teinte savoureuse au langage (cf. cit. 6 et 52) : «*hétende*, *hétende*...» ou *kanádeo*, *kanádeo*... etc. Une source de confusion provient souvent de ce que l'indigène emploie le terme *Ka* (abrégé de *kanadero*), «un seul», en sous-entendant la période de temps impliquée; on se trouve alors devant l'énumération «*Ká*, *Ká*, *Ká*...» etc., sans savoir s'il s'agit de nuits, ou d'une (lune) une (lune), etc.

On distingue «aujourd'hui» (*yéjdnakyare*, *b1*) de «demain» (*kinadairakyare*, *b1*), d'«hier» (*kitnore*, *b1*), et d'«après-demain» (*kenaʔélaore*, *b1*, — «encore une autre nuit»).

Le jour est divisé en 6 phases (dialecte *b1*) :

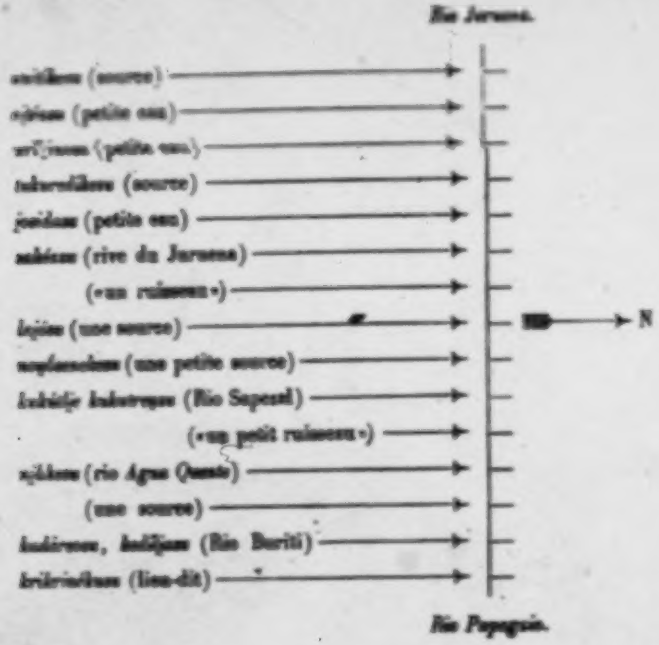
L'aube : *littene*, «il sort» (le soleil), *naéninde*, «il monte»;
9 heures : *nikalama*, «il éclaire»;
Midi : *nakakitjore*, «la mauvaise heure»;
15 heures : *majelitige*, «il tourne»;
17 heures : *kidéʔigiena*, «il tombe»;
Le crépuscule : *kanalitere*, «la nuit vient».

Les Nambikwara reconnaissent quatre directions de l'espace, dont deux correspondent à l'axe du mouvement apparent du soleil et deux à la direction des rivières, en effet approximativement perpendiculaire au précédent :

Le Nord : *jakmore*, «vers le bas»;
Le Sud : *ikmore*, «vers le haut»;
L'Ouest : *íyingitere*, «le soleil baisse»;
L'Est : *íyaliritere*, «le soleil sort» (*b1*).

57. *ndaororikkikate nejené nejliki* (*b1*)
Il n'y en a pas d'autre, c'est assez !

Les territoires sont connus et repérés à des distances pouvant atteindre 200 ou 300 kilomètres; les sites, les sources et les cours d'eau ont des noms, et les indigènes (ou tout au moins certains) sont capables de tracer sur le sable des cartes sommaires d'itinéraires avec l'indication des principaux points de repère. Voici comment *A1* marque les étapes du voyage de son groupe depuis le rio Papagaio jusqu'à l'affluent de la rive droite du rio Juruena sur lequel se trouve son village :


Rio Juruena.
(source)
(petite eau)
(petite eau)
(source)
(petite eau)
(rive du Juruena)
(«un ruisseau»)
(une source)
(une petite source)
(Rio Sepotuba)
(«un petit ruisseau»)
(rio Agua Quente)
(une source)
(Rio Buriti)
(lieu-dit)
N
Rio Papagaio.

TRADITION.

Les Nambikwara ont un sens aigu de la tradition. On a lu plus haut (p. 50) une remarque de B1, qui le montre mélancoliquement conscient du déclin de sa race. Les coutumes et les techniques sont généralement considérées comme un legs des «ancêtres» :

58. *[illegible]*
«Les ancêtres nous ont appris à l'enrouler [le ruban de caoutchouc destiné à faire une balle]» (B 1).

Une seule légende a pu être recueillie relativement à l'origine de l'univers.

C'est celle du Déluge, dont nous avons déjà donné la version infantile (1). Voici maintenant le texte à l'usage des adultes :

59. *naráhe kéjikire*
naruhénikire nouhendjaure
nahúmde kéjugarage nauhádo uifere totádige
l'eau était descendue l'eau inondait tout [tous] mourir
dénake néjhena kanaguéjandige
une vieille femme seule un jour (?) s'échapper
nándige éjdende kénindo
pleurer [elle monte sur un palmier buriti] buriti coco
sotárige tandamdage jdų jdų jáų
jette [dans l'eau] attendre attendre attendre [l'eau]
dehúndige untahárige nihunindige tarahinarige yitte
sécher dormir le matin naître accoucher enfant
talittige tothandige ikätoténdige ikä iándige
tomber [du ventre] grandir très vite grandir très vite grandir
ndaγre tamindige bädige útoytu
[avec sa] mère copuler deux jumeaux être nés
néindage ejatañkero
du mariage [et] étant tombé de nouveau
joni déjahajnenánkero
d'un homme et d'une femme mariés de nouveau
yétnarotankero tátañkero nlüin
d'un enfant grosse de nouveau qui tombe de nouveau les frères
kitankero dejala yina
se marier de nouveau autre village
tameinákero bätyenas
[ayant fait] ayant copulé de nouveau deux jumeaux
dyenákero délagaiñkero ajainánkero
de nouveau étant nés faire un autre village de nouveau habiter encore
yéheni nánakero bätyeninakero alidaja
faire des enfants encore deux enfants faire encore les frères
tamanjákero éjaikye táminu táminu
se marier encore autres hommes engendrer engendrer
déjadla yina jätore tamáraγre tamin?ätige
autre village construire engendrer engendrer
éjadige dyenákero yinákero
faire l'amour avoir des enfants encore autre village encore
akyéjndige akyéjkero dejälagni yinta
s'en allant s'en allant encore autres villages

---

(1) Voir plus haut, p. 69.

krʒkwinkore kájũ mirípandi ajílè kántajallè
d'autres encore loin habiter (?) loin tous très loin
njántindwéqi jáitalwálójani negnkáitjè
très loin habiter qui ne savent pas parler d'autres loin (?)
négatatnjéani ukánajonatítjona ukpajantkai
qui ne savent pas comprendre d'autres qui habitent si loin [qu'il faut]
kandngore kandngore kandngore
qu'une lune finisse qu'une lune finisse qu'une lune finisse
patlitajãni (b1)
pour qu'ils arrivent.

Toute l'histoire peut se résumer ainsi : seule de tous les humains, une vieille femme réussit à échapper au Déluge en grimpant au sommet d'un palmier *buriti*. En laissant tomber des noix de palmier dans l'eau, elle put mesurer le déclin de la crue, et quand le sol fut sec, elle descendit et accoucha d'un garçon. Par une union incestueuse avec son fils, elle engendra alors des jumeaux de sexes différents, et de leur union incestueuse naquit une nouvelle génération de jumeaux. Ainsi, l'humanité tout entière serait la descendance d'une série de mariages entre jumeaux, chacun donnant naissance à un nouveau couple. Au fur et à mesure que les hommes se multiplient, de nouveaux villages se fondent, toujours plus loin. Si bien qu'aujourd'hui, les hommes vivent à de telles distances les uns des autres qu'ils ne parlent plus la même langue, ne se comprennent pas entre eux, et doivent voyager pendant des mois entiers pour se rendre visite.

Cette version offre plusieurs points communs avec d'autres, recueillis dans des régions éloignées de l'Amérique du Sud. Il faut, sans doute, interpréter le lancement des noix de palmier à la lumière de la « projection magique » qui a été étudiée plus haut[1]. Le jet de petites noix possède certainement une signification magique. On retrouve le même épisode dans plusieurs versions de la légende du Déluge[2], et sa valeur magique est formellement attestée pour les Şipaia par Nimuendaju[3]. Dans des versions plus anciennes, la vieille femme (puisque les vieilles femmes, chez les Nambikwara comme aussi dans d'autres tribus, participent aux pouvoirs magiques des hommes)[4] ne se contentait sans doute pas de mesurer la décrue au temps de chute de ses noix, elle la provoquait effectivement en les lançant. Quoi qu'il en soit, la « projection magique » se trouve probablement à l'origine du thème du jet de petits fruits ou graines dans le folklore sud-américain.

---

[1] Cf. p. 98.

[2] Cf. par exemple la version Tupi recueillie par Thevet, cité par Métraux, *loc. cit.*, p. 45.

[3] Tuer le Soleil en lançant sur lui des petites noix du palmier *anaja*, introduisant ainsi la Nuit sur la Terre (*Sagen der Tembé Indianern*, Zeitschrift für Ethnologie, vol. 47, 1915, p. 296).

[4] Cf. plus haut, p. 101.

LES ATTITUDES PSYCHOLOGIQUES.

Les Nambikwara offrent à l'observateur une physionomie psychologique et morale très particulière, et que nous n'avons retrouvée, ni chez leurs voisins immédiats — Paressi, tribus du Guaporé, et Tupi du Gi-Parana — ni chez d'autres tribus sud-américaines. Elle mérite qu'on tente de dégager ses caractères principaux. Peu de primitifs sud-américains témoignent d'autant de spontanéité et de liberté dans le comportement. Peu manifestent une telle aisance dans les relations psychologiques, et une telle grâce dans leur expression. Ainsi, dans leurs rapports avec l'ethnographe, les informateurs introduisent des formules qui constituent de véritables inventions sociologiques pour répondre à une situation nouvelle, de la part d'individus qui, dans leurs propres relations sociales, n'utilisent ni formule de salut, ni de congé :

60. *tai undojratnjé ta ojkiradnjé yéj jirem undétnjé tatjene yéj iritjani.* (*bI*)
Moi je vais dormir, je m'en vais, toi va dormir, moi je reste, toi tu t'en vas.

Ou pour mettre fin à un interrogatoire dont ils sont las :

61. *injí ana ennentjé hikonarona iitjene endéknjt kenakidaj jaditnjt.* (*bI*)
Cela ne va pas, il faut laisser; on ne voit plus clair, cela ne va pas, laissons; demain nous parlerons.

Ou encore :

62. *nakanajéajani nikin nafirjani.* (*bI*)
J'ai oublié, attends que je me rappelle.

Leur vie quotidienne est pleine d'exubérance. Ce n'est pas seulement dans les parties de jeu de balle que l'on entend fuser les joyeuses exclamations :

63. *tenikajé tenikajé nanditiri* (*bI*).
A moi ! A moi ! Lance !

Mais l'artisan à son travail fait aussi participer sa femme, son enfant, son voisin à l'exécution de l'ouvrage dont il commente galment les péripéties :

64. *itinjé taminjé dipia... éni... hidaka... nanjé'ana... hitijanene... nanja... takandé... nikin... ikéné... ninjena.* (*bI*)
Tiens-la [la corde] pour que je la torde... lâche-la ! Elle est tombée !... Ça va !... C'est dur !... C'est fini !... Ça te convient ?... C'est laid !... Non, c'est joli !

La dernière formule est rituelle, c'est elle que l'on emploie à la fin des chants et des danses; les protagonistes s'excusent : «c'est laid»; et l'auditoire répond : «Non, c'est joli !»

Cette politesse ne va pas toujours sans malice, et les compliments cachent parfois des tentatives de duperie. Nous avons cité plus haut la formule employée par un groupe pour déprécier ses danses par comparaison avec celles de leurs compagnons de rencontre[1]; mais quelques heures auparavant, dédaignant un présent de perles que j'offrais et qui étaient peu appréciées à cause de leur couleur, on me donnait le conseil :

65. *mpitin majmãjndé tusukinde* (*b1*).
Garde-les aux Maimandé pour les donner.

Une vente qui nous fut faite un jour (par le groupe *a2*) de tubes de poison décrits comme si dangereux que nous devions nous abstenir de jamais les ouvrir, sous peine de tomber morts sur place, et qui s'avérèrent vides, témoigne d'une grande ingéniosité si la mystification fut improvisée à notre intention; en tous cas, elle jette une lumière curieuse sur les relations entre groupes voisins.

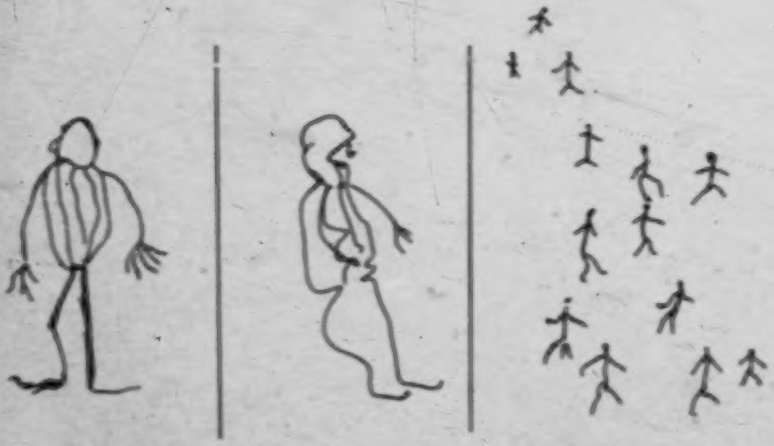


Fig. 19.

Dessins Nambikwara :
à gauche : un homme; au centre : un singe; à droite : croquis fait par *A1* en expliquant sa généalogie (c. p. 62, n. 1).

C'est que les apparences purement gracieuses et parfois enfantines recouvrent des attitudes qui, sans être contradictoires avec les précédentes, n'en sont pas moins très différentes. L'histoire du groupe oriental, au cours de ces dernières années, est très significative à cet égard. L'installation de la ligne télégraphique fut marquée, de 1909 à 1920, par des conflits périodiques alternant avec des contacts cordiaux, mais en 1925, 7 travailleurs de la ligne furent conviés à visiter (pour la première fois) les villages de la rive droite du rio Juruena où nous devions pénétrer à notre tour en 1938, et ils y disparurent. A partir de ce moment, les contacts du groupe oriental avec les postes de la Ligne Rondon s'interrompirent, mais en 1933 une mission protestante vint s'installer non loin du poste de Juruena; il semble que les relations furent, dès le début, assez aigres, les indigènes n'étant pas satisfaits des présents, très insuffisants, dit-on, par lesquels les missionnaires récompensèrent leur aide pour la construction de la maison et la plantation du jardin. Quoi qu'il en soit, en 1933, un Indien fiévreux se présenta à la mission, et reçut publiquement deux comprimés de «Cafiaspirine» qu'il absorba, après quoi il s'en fut prendre un bain de rivière, eut une congestion, et mourut. En praticiens experts, les Nambikwara conclurent aussitôt qu'il avait été empoisonné; une attaque de représailles fut soigneusement préparée et déclanchée, au cours de laquelle *A1* et *A6* se distinguèrent. Les 6 personnes composant la mission furent assommées à coups de bâton ou percées de flèches, y compris un bébé de 2 ans. Seule une femme fut retrouvée vivante par une expédition de secours partie de Cuiabá. La version qu'elle donna des événements coïncide très exactement avec celle que nous avons nous-mêmes recueillie des principaux protagonistes de l'autre camp.

---

[1] Cf. p. 92.

Le poison devait encore jouer un rôle dans l'existence de *A6*, et cela pendant notre séjour. Nous nous trouvions l'un et l'autre en visite (août 1938) chez un groupe voisin (*a2*), et les relations se tendirent assez rapidement entre *A6* et nos hôtes, sans doute pour des questions de femme, si bien qu'il prit l'habitude de venir à mon campement chercher une atmosphère plus cordiale, en même temps d'ailleurs qu'il partageait mes repas. Le fait fut remarqué, une délégation de quatre hommes vint un jour me trouver et, sur un ton assez menaçant, me demanda de mêler du poison (que l'on m'apportait en même temps) au prochain plat que j'offrirais à *A6*; on estimait indispensable de le supprimer rapidement, car, me dit-on, il est «très méchant» (*kakore*) et «ne vaut rien du tout» (*aidotiene*). J'eus les plus grandes difficultés à me débarrasser de mes visiteurs sans leur opposer un refus qui m'eût — à mon tour — exposé à une animosité dont je venais d'apprendre qu'il était préférable de se garder, et je considérai comme le meilleur parti d'exagérer mon ignorance de la langue, et de feindre une incompréhension obstinée. Après plusieurs tentatives, mes visiteurs se retirèrent fort désappointés. Je prévins *A6* qui disparut aussitôt. Je devais le revoir seulement quatre mois plus tard.

Ces incidents sont caractéristiques de la psychologie Nambikwara. Les Nambikwara sont très ouverts, confiants et spontanés, mais ils témoignent d'une extrême susceptibilité, et réagissent avec une grande violence aux déceptions ou aux contrariétés. Peu de primitifs sont d'un abord aussi facile; peu donnent aussi libéralement accès à leur vie intime, à leurs croyances, à leurs actes quotidiens, à leurs pensées et à leurs sentiments. Mais malgré cette aisance et cette cordialité, le visiteur — que celui-ci soit un ethnographe ou un membre d'une bande voisine — doit constamment être sur ses gardes et surveiller ses actes; car la moindre imprudence, la plus légère maladresse, peut susciter chez ses hôtes des réactions difficiles à évaluer, et dont des événements récents sont toujours là pour rappeler qu'elles peuvent être extrêmes. *A6* offrait un parfait exemple de cette confiance et de cette spontanéité, alliées à de brusques manifestations de violence et d'irascibilité.

Ainsi, le caractère Nambikwara présente alternativement deux aspects, ou, plus exactement, témoigne d'une double nature : l'une que nous appellerons positive, et qui va beaucoup plus loin, dans ce sens, que chez beaucoup d'indigènes en contact depuis des siècles avec les blancs; et l'autre, d'orientation métaphysique, et dont la rigueur et l'exaltation évoquent parfois le mysticisme des Indiens d'Amérique du Nord. Comme exemple du premier aspect nous citerons : la préparation publique et «scientifique» du *curare;* le développement de certaines thérapeutiques telles que le traitement des ophtalmies par instillation; la souplesse de la division sexuelle du travail; la vie sexuelle en général; l'atmosphère des rites de couvade; l'attitude rationnelle en face des prohibitions alimentaires. Quelques remarques sur ce point éclaireront la psychologie indigène. Les larves blanches (*anaim*, *a1*) qui se trouvent fréquemment dans les noix du palmier *bocaiuva* ont été indiquées comme non comestibles. Ultérieurement nous avons vérifié qu'elles étaient mangées clandestinement par les enfants : ainsi *a8* les trouve en cassant des noix et les donne à sa petite sœur *a9*; et furtivement, elle aussi mange une larve. Son geste est remarqué par *a3* et *a4* qui la couvrent de sarcasmes. Mais un jour de disette, *A1* dévore un plat de larves que sa jeune femme *a4* a recueillies à son intention, et fait tristement remarquer que, faute de viande, il en est réduit à cette pauvre chère. La même observation s'est présentée à propos de l'épervier. Nous avons montré plus haut quel est le fondement métaphysique de la prohibition alimentaire portant sur le jaguar. Mais l'interprétation courante est tout autre :

66. *[illegible] yihʔe* (*b1*).
Je n'en mange pas, ça sent mauvais!

Placés devant des situations nouvelles, les indigènes réagissent généralement sans mysticisme. Ainsi, *A1* devant le problème de l'écriture(1); d'autre part, les Nambikwara manifestent une indifférence totale vis-à-vis de la photographie, même quand ils ont compris son but; nous n'avons jamais rencontré

(1) P. [illegible] sq. et p. [illegible].

d'indigènes qui tolérassent, avec une aussi complète insouciance, la participation de la camera aux moindres détails de leur vie intime.

Mais le passage aux positions irrationnelles se fait avec la même brusquerie qui caractérise les deux attitudes, presque simultanées, d'hilarité bon enfant devant le spectacle, pourtant inusité, d'un ballon gonflé qui s'enflamme, et d'appel à une magie malfaisante quand un second aérostat réussit à s'élever (1). Jamais la tendre indulgence dont les hommes entourent leurs compagnes (2) ne laisserait supposer la véritable malédiction métaphysique dont les femmes sont frappées dans la culture Nambikwara : exclues, sous peine d'être assommées, des cérémonies collectives, sourdes et aveugles aux voix de l'Au-Delà, et condamnées à l'anéantissement après la mort comme des enfants non initiés. Nous avons décrit la tendre camaraderie qui préside aux rapports entre les sexes, et l'harmonie générale qui règne au sein des groupes. Mais dès que celles-ci s'altèrent, c'est pour faire place aux solutions les plus extrêmes : empoisonnements et assassinats. Ce n'est pas sans raison que les informateurs soulignent spontanément le rôle de l'oubli dans les rites mortuaires (3). Car le contraste est frappant entre la joyeuse ironie avec laquelle on répond à celui qui est assez ignorant pour s'informer d'un parent mort depuis longtemps : «*ilúta, ilúta*» (*a1*), «au sable! dans le sable!», et l'horrible apparition de l'*atása* que l'on évoque avec des sanglots rituels.

Les rites Nambikwara ne semblent être, en aucune façon, symboliques; l'état squelettique de *A21* et *a22* à la fin de la période de couvade en fait foi; et si les cérémonies sont rares, elles sont poussées fort loin; les informateurs parlent de périodes de trois mois pour l'isolement de la jeune fille pubère, et d'un bain de rivière durant une nuit entière comme préliminaire au mariage. Autant le comportement est souple et sans complication dans la vie quotidienne, autant les intrusions du surnaturel (dans les visions et les révélations, les séances de shamanisme, les danses de guerre, etc.) se manifestent par le passage à une atmosphère de tragédie. Aucun groupe sud-américain, à notre connaissance, ne traduit, de façon aussi sincère et spontanée (car on ne se sent jamais dans l'ambiance théâtrale du shamanisme *Tupi* ou *chaquéno*), des sentiments violents et opposés, dont l'expression individuelle semble indissociable d'une stylisation sociale qui ne les trahit jamais.

⁂

Il est très loin de notre pensée de vouloir assigner une cause exclusivement économique à ce dualisme. Pourtant, il est frappant de constater que le dualisme psychologique va de pair avec l'organisation de l'existence sociale autour de deux pôles opposés : d'une part la vie sédentaire, agricole, fondée sur la double activité masculine de la construction des huttes et du jardinage, de l'autre, la période nomade, pendant laquelle la subsistance est principalement assurée par la collecte et le ramassage féminins, l'une représentant la sécurité et l'euphorie alimentaire, l'autre l'aventure et la disette. A ces deux formes d'existence, l'une hivernale et l'autre estivale, les Nambikwara réagissent de façons très différentes. Ils parlent de la première avec la mélancolie qui s'attache à l'acceptation consciente et résignée de la condition humaine, à la morne répétition d'actes identiques; tandis qu'ils évoquent l'autre avec l'excitation, et sur le ton presqu'exalté, de la découverte. Écoutons un informateur (*B1*) décrire le double cycle de la vie annuelle :

---

(1) P. 97.
(2) P. 56 sq.
(3) P. 112.

D'abord la vie sédentaire :

67. *nedəntātage kanaadaẏ hájndige ẏedəntánkero, ẏatlirikero*
Demain chasser arriver de nouveau
ẏakẏinikero dánkero undákero
griller de nouveau se coucher encore dormir encore
najngíkero ajrelókero ajkənkero
le jour encore faire le champ encore cultiver le champ encore
ajngənkero dəmkero nundíkero ẏininánkero
cultiver encore laisser encore manger encore
nangíkero dənunkero taórige táẏ táẏ táẏ
le jour encore couper du bois couper couper couper
telunákero [*telíndige*] *mbári mbári mbári*
finir encore attendre attendre attendre
porámkero futnunditaye [*futnákero*] *litnutjét*
brûler encore le froid vient [encore le froid] des plantons
dənákero ẏayaariənunkero ẏaaninánkero
encore aller en chercher encore retourner encore
iréakero kakẏáidnatye [*kajkẏánde*] *híkərage kúkero*
beaucoup planter creuser encore
ikərənakítige litnurinkero
pour planter creuser des plantons couper encore
telíndinkero déjateritnəpánkero aẏrhájkero
achever encore habiter longtemps encore arracher les racines
eta?i eta? eta?i hánkero
râper râper râper finir encore
nlákərahinkero nkẏáplakərahinkero étlakero hinkero gẏdtaẏ híkəninaẏni (*b1*)
un nouveau champ de nouveau un nouveau planter.

Et maintenant la grande aventure de la période nomade :

68. *inkəníkajre mírẏəre íríge*
Nous partons à l'aube; [le panier] est fait il attend.

ãgərage tu̯atúrige tu̯a tu̯ikinínkero íkəro
On emballe; on remplit le panier en forêt on voyage on voyage
nahoreda ĩkero nlai̯dĩnkero ntoraínkero ái̯nkero
à l'eau on arrive on traverse l'eau on traverse en route!
ái̯nkero alorekidĩrekəro aloraíríkəro
en route! On prend la prairie la prairie on traverse
ai̯tu̯aginíkəro (in)ʃ̣ihun lomâninkəro ái̯kəro
en forêt on voyage une autre fois la colline on descend voyager
ái̯kəro ái̯kəro ai̯ritigəmãninkəro mãgəlaninkero
voyager voyager la colline on remonte la colline on traverse
kəlakəlatininkəro erəlorãnínkəro ái̯rikəro
sur la crête on voyage une autre colline on descend encore marcher!
ʃ̣ikit(a)tittánərige hai̯tlikəro ʃ̣ikitakãlikəro
Dans le sable mou voyager dans le sable mou voyager
ʃ̣ei̯nlikəro herhaniniakəro nungenínkero
on se passe de hutte d'autres gens voyagent on se rencontre
u̯elikátmunde ʃ̣itlĩtte (b1)
on se réunit voici les huttes!

Comme on le voit, les deux formes de l'existence ne s'opposent pas seulement, de façon frappante, du point de vue économique et sociologique. Elles constituent deux pôles autour desquels s'agglomèrent des ensembles complexes d'émotions, de sentiments et de souvenirs. Avec la même tendresse avec laquelle ils caressent leurs épouses, les hommes évoquent le type de vie défini par l'abri temporaire et le panier permanent, où les moyens de subsistance les plus incongrus sont parcimonieusement grattés, ramassés, attrapés chaque jour, où l'on vit cruellement exposé au vent, au froid et à la pluie, et qui ne laisse pas plus de durable trace que les âmes, dispersées par le vent et les orages, des femmes sur l'activité desquelles il repose essentiellement. Et presque comme le règne de la nécessité s'oppose à celui de la liberté, ils conçoivent sous un tout autre aspect la vie sédentaire (dont le caractère spécifique et ancien est pourtant attesté par les espèces originales qu'ils cultivent), mais à laquelle l'immuable enchaînement des opérations agricoles confère le même caractère de perpétuité que les âmes masculines réincarnées, la durable maison d'hiver, et le terrain de culture qui recommencera à vivre et à produire « quand la mort de son précédent exploitant aura été oubliée » (1). Nous ne croyons pas possible de tirer, d'un travail portant exclusivement sur quelques aspects sociologiques et psychologiques de la vie des Nambikwara, des conclusions relatives à la place qu'il convient de leur assigner dans l'ensemble des cultures sud-américaines. Mais les indications précédentes suffisent à montrer sous quelle forme le problème se pose : nous sommes en présence d'une culture qui offre des affinités linguistiques avec le Şibṣa, et qui se rapproche des Tupi au double point de vue de l'organisation familiale et des croyances religieuses, tout en rappelant, par sa culture matérielle, les Gé et les Botocudo (1). En d'autres termes, c'est le problème d'une culture syncrétique, qu'on retrouve si fréquemment en ethnologie sud-américaine.

---

(1) Cf. cit., p. 112.

Quand on se place au point de vue géographique, l'énoncé du problème se reconstitue aisément. On se demandera comment il convient d'interpréter la présence d'un noyau de basses cultures placé dans une position symétrique, par rapport aux affluents de la rive droite de l'Amazone, à celui qui occupait, et occupe encore, l'est brésilien. Sous les deux ailes de ce «T» que dessine la distribution des cultures incomparablement plus évoluées de la vallée de l'Amazone et du Madeira avec la large zone verticale qui s'étend du Xingu aux Tocantins, les bas niveaux Gé à l'est, et les Nambikwara à l'ouest, se font équilibre, comme des îlots isolés. Dans le cas des Nambikwara, un problème supplémentaire se pose : celui de la dualité de leur culture et de leur genre de vie; celle-ci peut être expliquée, soit en prenant pour base la forme la plus élémentaire d'adaptation, et en assumant l'emprunt de la vie agricole à des groupes de culture plus évoluée, soit, en partant de la forme supérieure, comme un appauvrissement déterminé par l'isolement culturel, ou par le refou-

(1) Nous ne mentionnons pas les Botocudo au hasard. Le terme «Nambikwara» semble être un surnom d'origine Tupi, avec le sens de «grandes oreilles» (Ñhambikwara); pourtant les indigènes qui le portent n'emploient pas la «bodoque» ni aucun autre ornement amenant la même déformation. Mais il se pourrait que le nom ait été primitivement appliqué à une tribu — ou groupe de tribus — différente de celle qui l'a finalement hérité. En 1931, le poste télégraphique de Parecis, situé à 80 kilomètres de Diamantino, fut attaqué et détruit par des Indiens inconnus descendus d'une région inexplorée, quelque part entre le rio Ariños et le rio do Sangue. Depuis lors, ils ont répété leurs sorties à intervalles irréguliers, si bien qu'il fallut déplacer la piste allant à Utiarity (sur le rio Papagaio) d'environ 80 kilomètres au sud de la ligne télégraphique. Les feux de campement indigènes étaient clairement visibles lors de notre passage à Pärecis, en janvier 1939. Grâce à deux têtes coupées, rapportées il y a quelques années par des *garimpeiros* (chercheurs de diamants) qui eurent maille à partir avec ces indiens, on sait que ceux-ci portent dans le lobe de l'oreille et dans la lèvre inférieure de larges disques de bois léger qui rappellent ceux des Suia et des Botocudo. Pour cette raison d'ailleurs, ils sont maintenant appelés, par les chercheurs de diamants et les ramasseurs de caoutchouc de la région, du nom de *Beiços de Pau*, «Bouches de bois». L'histoire est surprenante, car on était jusqu'alors convaincu que les Paressi étaient restés les seuls occupants de ces territoires, et eux-mêmes semblaient tout à fait ignorants de la présence de ces dangereux voisins. Nous n'avons retrouvé dans la littérature aucune référence aux «*Beiços de Pau*» depuis le début du xviiiᵉ siècle; mais à cette date, il y a un témoignage précis : «Adiante d'estas parte outra nação chamada Mahibarez... este so tem alguma differença (*dos Parecis*) em algumas palavras na linguagem, e tem as orelhas com buracos mui largos que em alguns lhe chegam ao hombro, estes sendo vizinhos dos Parecis... e demais trazem umas adagas feitas de pao mui rijo. Este gentio fica para a parte do Norte» (Antonio Pires de Campos, *Breve noticia*, etc., Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, vol. 25, 1862, p. 445). Cf. aussi C. Lévi-Strauss, *The name of the Nambikwara*, American Anthropologist, vol. 47, 1945.

lement dans des régions particulièrement inhospitalières qui auraient imposé des formes secondaires d'adaptation. Mais c'est seulement en faisant appel à toutes les sources d'information disponibles, et qui doivent comprendre, outre les données sociologiques, l'étude de la langue et celle de la culture matérielle, et par une comparaison avec les groupes vivant dans le même milieu géographique, qu'un effort d'interprétation de ces problèmes pourra être raisonnablement entrepris.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.

Historique 1
Le pays 3
Classification des groupes 7
Le genre de vie 13

Liste des symboles phonologiques 17

PREMIÈRE PARTIE : LA VIE FAMILIALE.

Système de parenté 17

Étude concrète des groupes :

Groupe oriental 36
Règles de résidence 46
Groupe central et méridional 50
Groupe occidental 53
Groupe septentrional 53

Les relations interindividuelles :

Maris et femmes 54
Vie sexuelle 62
Parents et enfants 66
Les grands-parents 74
Collatéraux et alliés 75
Notes sur l'institution du «compérage» 79

DEUXIÈME PARTIE : LA VIE SOCIALE.

Le commandement 86
Guerre et commerce 90
Magie, rituel et croyances religieuses 95
Théorie de la mort 100

Communication avec un monde surnaturel :

Le shamanisme 101

De la naissance à la mort 106

Psychologie générale et vie quotidienne :

Les catégories 113
Les nombres 115
Les couleurs 116
Les saisons et les jours 117
Traditions orales 119
Les attitudes psychologiques 122

Conclusion 126

1. Aspect caractéristique de la savane pendant la saison sèche. — 2. Un jardin indigène au milieu de la forêt-galerie. — 3. En voyage.

[End Plate I]

1: Lévi-Strauss **SP17 Nambicuara**

Société des Américanistes, 1948. Pl. II, p. 132.

1

2

3

1-2. Sur le site du village semi-permanent du groupe a1 (cf. p. 48). — 3. Halte forcée sur le chemin du même village (cf. p. 87 sq.).

[End Plate II]

1

2

1. Type féminin du groupe *c* (on remarquera le petit singe *Cebus* sp. sur la tête, cf. p. 73).
2. Types masculins du groupe *c2*.

[End Plate III]

1

2

3

4

5

6

1. Retour du bain. — 2. L'indigène *C11* partant pour une expédition de chasse solitaire. 3-4. La vie au campement (cf. p. 16). — 5. Fillette cherchant des racines comestibles et portant sur la tête un petit singe (*Lagothrix* sp.). — 6. Les deux fillettes *a8* et *a9* (cf. p. 42).

[End Plate IV]

1

2

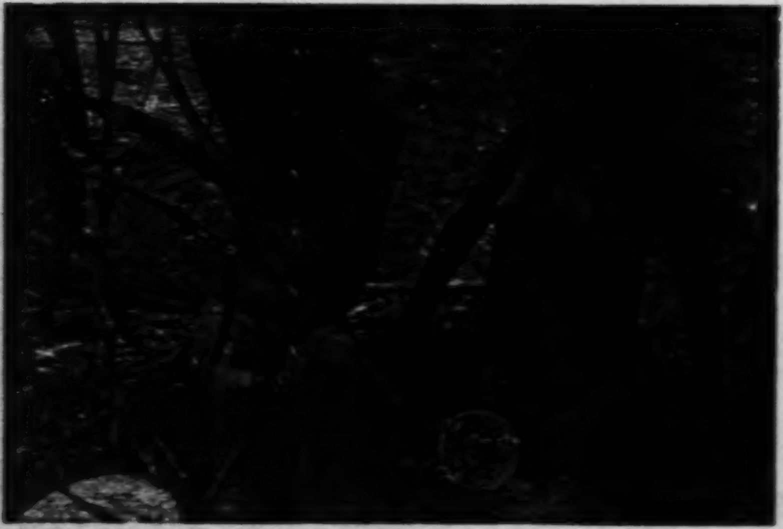
3

4

1. La fillette 45 et son chien (cf. p. 70). — 2. Trois belles-sœurs s'épouillant (cf. p. 75). — 3-4. Les jeux érotiques (*A1* et *a4*) se distinguent mal des parties de lutte amicales où les enfants se joignent volontiers aux épouses secondaires et à leur mari (cf. p. 62 et 69).

[End Plate V]

1



2

1. Les beaux-frères (cf. p. 76); au premier plan, B1. — 2. Les deux épouses de C20 (c18 et c21) engagées dans une conversation plaisante.

[End Plate VI]

1

2

Vie familiale : 1. La femme a22 et son bébé a23 pendant l'état de marge (cf. p. 108 sq.).
2. Le [illegible] du groupe c (C20) joue avec une de ses deux femmes (c27).

[End Plate VII]